BHAVABHŪTI

der Dichter des „Dharma“

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Ludwig Kretzschmar

aus Lauchhammer

BUCHDRUCKEREI DES WAISENHAUSES G.M.B.H., HALLE (SAALE)

1936

Diss. Halle

*38875.

Erster Berichterstatter: Prof. Dr. B. Heimann
Zweite Berichterstatter: Prof. Dr. F. Specht und
Geh.-Rat Prof. Dr. Zachariae
Tag des Rigorosums: 25. Februar 1931

Meinem Onkel

Herrn Fabrikbesitzer Walter Kretzschmar

in Treue und Dankbarkeit

Einleitung.

Bhavabhūti ist nach dem Urteil der Inder neben Kālidāsa ihr größter Dramatiker.[1]) Doch ist das Urteil seiner Landsleute über den Wert seiner Dramen weniger einheitlich als das Urteil über die des Kālidāsa. Schon zu Lebzeiten scheint Bhavabhūti spät Anerkennung gefunden zu haben, wie in seinen Werken viel bittere, das Urteil der Masse verächtlich tadelnde Worte deutlich erkennen lassen. Man vergleiche dazu den Ausspruch aus dem Vorspiel des Mālatīmādhavam (S. 4/5) und die Bedeutung der „Kiṁvadantī" im Uttararāmacaritam (S. 69 ff.), ferner Mahāvīracaritam III, 4 (S. 34). Auch später, als seiner Größe die Anerkennung nicht mehr versagt werden konnte, war er wohl den einen Gegenstand höchster Bewunderung, den andern aber ein Stein des Anstoßes. Während die einen den Dichter rühmten: „Dichter sind Kālidāsa und die anderen, Bhavabhūti ist der Fürst der Dichter"[2]), antworteten die anderen spottend: „Bäume sind der Pārijāta und die anderen Bäume, der Kaktus ist der Fürst der Bäume." Ein Vers des Govardhanācārya (14. Jahrhundert) überbrückt beide Urteile:

„In der Verbindung mit Bhavabhūti gleicht die Göttin Dichtkunst dem Gebirgsgeröll. Wie weinte denn sonst sogar der Stein, wenn er vom Leiden spricht (im Karuṇarasa dichtet)."[3])

---

1) Für die historischen Fragen vgl. Belvalkar XXXV—XLVI und Todar Mall XXIII—XXVIII. B. zeigt in sorgfältiger Untersuchung, daß Bh. um 700 gelebt haben muß (B.: „Bhavabhūti probably flourished near the close of the seventh century" p. XLVI; T. M.: „about the first quarter of the eight century" p. XXVIII). Nach Kalhaṇa „Rājataraṅginī" IV, 144 hat Bh. als Dichter am Hofe des Königs Yaśovarman von Kanauj gelebt. Sein Aufenthalt hat aber entweder nur kurze Zeit gedauert oder doch keinen Einfluß auf sein dichterisches Schaffen gehabt und keinen Niederschlag in ihm gefunden.

2) Vgl. auch den Ausspruch „Uttararāmacarite Bh. viśiṣyate — im Utt. überragt Bh. (die anderen Dichter)".

3) Wie der vorhergehende Vers zitiert nach S.R. XIXf.

In diesen Urteilen sind zwei Tatsachen ausgesprochen. Bhavabhūti ist ein unübertroffener Meister des Rasa (der Stimmung), der Kunst, die Erlebnisse und Gefühle der Personen des Dramas auf die Zuhörer bzw. Zuschauer zu übertragen. Dadurch werden die Dramen in so hohem Maße ergreifend, daß nach einem anderen indischen Urteil nur ein Yogi oder ein Stück Vieh ohne Anteilnahme bleiben kann (Zitat bei S. R. XXVII). Andererseits ist seine Sprache im Vergleich mit der bis zum äußersten gefeilten Ausdruckskunst seiner Vorgänger mit voller Absicht oft kantig und rauh und darum wohl vergleichbar dem stacheligen Kaktus und dem Geröll des Gebirges.[1]) Bhavabhūti macht es seinen Zuschauern und Lesern nicht leicht!

Dies Anderssein des Bh. ist uns eine kostbare Gelegenheit, Literatur aus dem Kern der Person, aus personaler Liebe und Hingabe, aus personalem Bejahen und Verneinen heraus entstehen zu sehen. Das ist von zweifellos hoher Wichtigkeit für das Verständnis des Schaffens und die Deutung des Geschaffenen. Gewiß ist, was den Dichter zunächst ausmacht, was einen Menschen zum Dichter macht, Talent (śakti) und Sprache (vāk), ist Bild, Vergleich (upamā) und das Seelische, das Erleben (rasa); so lautet das Urteil des Dichters selbst. Aber hinter allem steht doch die Weltanschauung des Dichters, den Charakter der Personen, ihr Erleben und Erleiden und den Ablauf der Handlung formend. Grundlage ist diese seine Weltanschauung vor allem auch für die Antithesen, die eine Frucht der Dialektik der Welt und der Dialektik des Dichters sind. Wohl bei keinem indischen Dichter herrschen hierin so klare und durchsichtige Verhältnisse wie bei Bhavabhūti. Man kann wohl sagen, daß hier nichts zufällig ist. Seine ernste, alle Bitterkeiten der widerspruchsvollen Weltdinge relativierende und in dieser Relativierung überwindende Weltanschauung bewirkt, daß seine Dramen von der

1) Was es mit diesem Urteil auf sich hat, darüber vgl. S. 9. Hier sei nur bemerkt, daß das Urteil einseitig und oberflächlich ist. Es kann dargetan werden, daß die Rauheit der Sprache an den Stellen, wo sie sich findet, durchaus sinnvoll ist.

Gesamtkonzeption bis zur letzten Metapher, ja bis zur Wort- und Lautwahl dichterische Gestaltung seiner Seinsschau werden. Mehr als die meisten anderen Dichter Indiens scheint er einem inneren Zwange zu gehorchen, der ihn drängt, seine Welt in seinem Werke zu formen und sie anderen Menschen zu vermitteln, seine Welt, die Welt Altindischen (Vedischen) Lebens und Altindischer (Vedischer) Tradition.

Die vorliegenden Bhavabhūti-Studien sprechen davon, wie die Welt des „Kavi" Bhavabhūti in seinem Werke in persönlicher Prägung Form gewinnt, wie sich die Ideenwelt des Dichters in der Gefühlswelt der Dramen verkörpert.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	V—VII
Inhaltsübersicht	VIII
Literatur und Abkürzungen	IX
A. Aussagen des Dichters über seine Familie und deren Tradition. Reflexionen über den eigenen Dharma und über das Wesen des Dramas. Erläuterungen als Überleitung	1—10
B. Die „drei Lebensziele" in den Dramen Bhavabhūtis	11—61
I. Dharma und Artha	11—50
Kurze Inhaltsangabe des Mahāvīracaritam	12—13
a) Rāma der „Große Held", König und Hüter des Dharma. Seine Söhne als Erben seines Wesens	13—26
b) Jāmadagnya; sein Abfall aus Überheblichkeit, seine Anmaßung und seine Heilung durch den strafenden König	27—39
c) Rāvaṇa und die Rākṣasa, die Feinde des Dharma. Die Intrigen des politischen Intriganten Mālyavān. Der Held des Dharma siegt	39—50
II. Kāma. Liebe und Ehe „im Dharma"	51—57
B. (Anhang) Dharma, Artha, Kāma im Mālatīmādhavam	58—61
C. Die Rasa in den Dramen Bhavabhūtis	62—102
I. Die Rasa als die Seele des Dramas geschaut in ihrer weltanschaulichen Bedeutung als Medium der Lebensdeutung, Lebensreinigung und Lebensverklärung	62—66
II. Teilanalysen aus dem Uttararāmacaritam	66—85
Kurze Übersicht über das Drama	66—69
a) Uttararāmacaritam I. Akt	69—80
b) Uttararāmacaritam II. Akt	80—85
III. Teilanalysen aus dem Mālatīmādhavam	85—102
a) Mālatīmādhavam V. Akt	86—94
b) Mālatīmādhavam IX. Akt	94—102
D. Die Weltanschauung des Dichters	103—113
1. Brahma und Saṁsāra. Yoga	103—105
2. Das Innere Licht. Kosmische Gesetze. Bhakti	105—107
3. Unheil und Heil im Saṁsāra	107—109
4. Das Wort des Menschen und das Wort als metaphysische Wesenheit	109—110
5. Götterverehrung in den Dramen. Pantheismus?	111—113
Nachtrag als Nachwort	113—116
Lebenslauf	117

Literatur und Abkürzungen.

Mv. = Mahāvīra-Caritam, edited with critical apparatus introduction and notes by Todar Mall (= T.M.). Oxford 1928.

Māl. = Mālatīmādhava(m), with the commentary of Jagaddhara (= Jag.), edited with Notes, critical and explanatory by Ramkrishna Gopal Bhandarkar. Bombay 1876 (II. Ed. 1905).

Utt. = Uttararāmacharitam, edited by Premachandra Tarkabágísa, with a short commentary (= Comm.). Calcutta 1862.

— with sanskrit commentary, English translation, critical and explanatory notes and introduction by Saradaranjan Ray (= S.R.). Calcutta and Dacca 1924.

— edited by S. K. Belvalkar, Part I: Introduction and translation (= B.) Harvard Oriental Series XXI. Cambridge Massachusetts 1915.

— with the Commentary of Ghanaśyāma and with Notes and Introduction by P. V. Kane and Translation by C. N. Joshi. Third Edition. Bombay 1929 [Textzitate meistens nach dieser Ausgabe].

A. Ś. = Arthaśāstra of Kauṭilya edited by J. Jolly and R. Schmidt, 2 vol. Lahore 1923—1924.

— Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von J. J. Meyer. Leipzig 1925—1926.

Bhar. = (Bhāratīya)-Nāṭyaśāstra with the comm. of Abhinavagupta in four volumes. Baroda 1926ff.

Daś. = The Daśarūpa by Dhanañjaya with the Exposition of Dhanika, the Avaloka, edited by Fitz-Edward Hall (Bibl. Indica). Calcutta 1865.

Manu = Mānavadharmaśāstra, edited by J. Jolly. London 1887.

Rāj. = Rājataraṅgiṇī, edited by M. A. Stein. Bombay 1892.

R. oder Rām. — Rāmāyaṇam with the commentary (Tilaka) of Rāma edited by Kasinath Pandurang Parab, 2 vol. Bombay 1888.

Vedāntas. = Vedāntasāra, bei Böhtlingk in seiner Sanskrit-Chrestomathie, 3. Aufl. von Garbe, S. 287—326. Leipzig 1908.

Yogas. = The Yoga-Aphorisms of Patañjali with the comm. of Bhoja Rājā edited by Rājendralāla Mitra (Bibl. Ind.). Calcutta 1883.

Abegg, Emil, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Berlin und Leipzig 1928.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544704_0017

A. Aussagen des Dichters über seine Familie und deren Tradition. Reflexionen über den eigenen Dharma und das Wesen des Dramas. Erläuterungen als Überleitung.

In allen drei Dramen des Bh. finden sich Selbstzeugnisse, in denen sich der Dichter in der Form des Bekenntnisses ausspricht: 1. über seine Familie und deren Ethos, 2. über seine Anschauungen vom Wesen des Dramas.

„Es gibt auf dem Wege nach dem Süden im Vidarbhalande eine Stadt mit Namen Padmapura (Lotusstadt). Dort wohnen einige Brahmanen aus der Taittirīya-Schule (des Yajurveda), aus der Familie des (ṛṣi) Kaśyapa, Reiniger der Gesellschaft[1]), die fünf heiligen Feuer unterhaltend, beharrend in ihren Pflichten, soma-trinkend, Udumbara genannt, Brahma-Künder“ (4/5). „Diese Brahmanen erstreben reiches, ewiges Wissen nur zur Wahrheitserkenntnis [tattvaviniścayāya zur sicheren, evidenten Bestimmung des Seins (brahma) und des Wegs (ṛta-dharma)], Besitz nur zur Leistung von Opfer und Almosen, Frauen nur um des Kindes willen, das Leben zu (heiligender) Askeseübung“ (Māl. 4/5 und 5). „Ein Nachkomme im fünften Gliede des dieser Familie entstammenden Mahākavi, der das Vājapeyaopfer darbrachte, Enkel des Bhaṭṭagopāla, der zurecht seinen Namen trug, und Sohn des Nīlakaṇṭha fleckenlosen (und läuternden) Rufes, Śrīkaṇṭha geheißen, auch Bhavabhūti genannt, ein Sohn der Jātukarṇī ist der Kavi, der mit uns Freundschaft geschlossen hat. Das mögen die verehrten Anwesenden zur Kenntnis nehmen“ (4/5). „Der Beste der Paramahaṁsa's [der höchsten Ordnung

1) Wer die Lehre vom Dharma (das Dharmaśāstra) studiert hat und danach lebt, reinigt und heiligt je sieben Geschlechter vor ihm und nach ihm. Manu I, 10.

der Asketen] wie Angiras der Beste der Großen Ṛṣi war, seinem Wesen wie seinem Namen nach ein ‚Schatzhaus des Erkennens' (Jñānanidhi) war sein heiliger Lehrer" (Mv. 4/5 und 5).

„Es ist hier zugegen ein würdiger Abkömmling aus der Familie des Kaśyapa, ausgezeichnet mit dem Namen Śrīkaṇṭha, wohl bewandert in Grammatik, Logik und Mimāṁsā. Er heißt Bhavabhūti und ist der Sohn einer Frau aus der Jātukarṇya-Familie" (1/2). „Diesem Brahmanen folgt die Gottheit der Rede (vāk) als eine gehorsame Dienerin. Das von ihm vollendete Uttararāmacarita soll (nunmehr) zur Aufführung kommen" (Utt. 1/2 und 2).

Die zitierten Selbstbezeugungen des Bhavabhūti beginnen mit der Charakterisierung seiner Familie. Die Udumbara sind Brahmanen, die einer alten Schule des Veda angehören, deren Lehrer sie seit jener fernen Urzeit allzeit geblieben sind. Ihr Stammvater Kaśyapa war einer der Brahmarṣi, der Brahma-schauer und Verfasser von Hymnen des Ṛgveda. Von ihm ist ererbt die durch die Zeiten treu bewahrte Weltanschauung und Praxis der Familie. In diesem Geschlechte ist so gleichsam inkarniert die Brahma-Wahrheit und die Dharma-Ordnung, seitdem sie Kaśyapa Auge in Auge (sākṣāt) geschaut hatte. Von diesem Erb-dharma handelt der Vers, der eine geltende Wertordnung aufstellt. An der Spitze steht die religiös-philosophische Wahrheit (tattva, Wahrheit als Sein und Aufgabe). Weiter werden untergeordnet die Nützlichkeitswerte (artha) den vom Dharma geforderten heiligen Werken, die erotischen Werte der vom Dharma geforderten Fortpflanzung (apatyāya) und überhaupt das ganze Leben des vergänglichen Saṁsāra der Askese (tapas)[1],)

1) Tapas ist Askese, kraftvolle und zuchtvolle Übung im Umgange mit dem Ewigen, Realisierung des Brahma und des Dharma in zielbewußter Hinordnung des Denkens und Tuns. Tapas ist opferbereite Übung des eigenen Dharma. So bezeichnet Manu als das Tapas des Brahmanen das Studium, als das Tapas des Kriegers (Ritters) die Beschützung der Untertanen. Das Studium des Brahmanen ist aber keine Angelegenheit des Intellektes allein, sondern aller Kräfte des ganzen Menschen in hierarchischer Ordnung.

die das Tor zur Erlösung (mokṣa) ist. Mit diesen Worten ist eine eindeutige Unterordnung der Lebensziele (varga) des Artha und Kāma unter den Dharma formuliert. Wichtig ist, daß hier Bhavabhūti nicht von sich und seiner Weltanschauung, nicht von seinem Dharma spricht, sondern von der seit Urzeiten überlieferten Praxis seiner Familie. Diesen Sinn hat die Angabe der Genealogie. Bh. ist Kavi durch Vererbung. Die Kāśyapa sind, was ihr Ahnherr war, geblieben: Ṛṣi und Kavi, Schauer und Künder von Brahma-Dharma. Ihr Glauben und Tun ist das der goldenen Zeit des Veda. Darum können sie geringeren Zeiten Lehrer sein.

Das Wesen der Dichtkunst.

Neben dieser Charakterisierung seiner Familie als des Mutterbodens, dem er entstammt und der Grundlage seines Seins und Schaffens, stehen ebenso eindeutige Aussagen über sein Verhältnis zum Theater und über das Wesen der Dichtkunst. „Ein Dichter (kavi) Bhavabhūti mit Namen, der Sohn der Jātūkarṇī, hat uns infolge seiner natürlichen Freundschaft zu den Schauspielern sein Werk, das reich ist an den oben erwähnten[1]) Eigenschaften, zur Aufführung übergeben“ (Māl. I, 5—6).

Bhavabhūti dichtet als „Kavi“, als Erbe der alten Seher und Künder der vedischen Zeit. Alle drei Dramen sind anläßlich eines Prozessionsfestes zu Ehren des „Herrn von Kālapriyā“, d. h. des Śiva, aufgeführt worden. Die Schauspieler waren also für die feiernde Menge Vermittler des Kāvyam des Bhavabhūti.[2])

---

1) Vgl. S. 4.

2) Das entspricht ganz der Auffassung des Nāṭya-Śāstra. Das Drama soll nach Bharata ein fünfter Veda sein für die Frauen und die Śūdra, die die Veden nicht lesen dürfen. Es kann und muß darum auch die heiligende und belehrende Funktion der Veden haben. Bhar. I, 12—15. Es entsteht in jedem Tretāyuga, wenn sich nicht mehr viele zu den Höhen des heiligen Wissens erheben können und darum einer erdgebundeneren Belehrung bedürfen. „Dann, wenn die Welt sich vulgären (dörflichen) Dharma verschrieben hat, geraten ist in die Gewalt von Sinnlichkeit und Habsucht und ganz verwirrt durch Eifersucht und Zorn, bald beglückt und bald bekümmert“ (Bhar I, 9).

Bhavabhūti weiß indes sehr wohl, daß der Dichter kein Professor oder Prediger ist, sondern daß das Drama Erlebnisse darstellen und vermitteln und erst durch die Übertragung dieser Erlebnisse bilden soll. „Was frommt es zu erzählen, daß man die Veden studiert hat, daß man meistert die Upaniṣaden, das Sāṁkhya, den Yoga? Denn keinerlei Wert erwächst daraus dem Schauspiel.[1]) Doch wo selbstbewußte Kraft (prauḍhatvam) herrscht und Erhabenheit der Sprache (der Diktion, udāratā vacasām) und gewichtiger Ernst des Stoffes (der Handlung, arthato gauravam), zeugt das Werk dadurch von Gelehrsamkeit und Bildung.“ „Vom Reichtum (Tiefe) der Rasa sei durchpulst die Handlung; hochherzig seien die Taten und zu Herzen gehend; Kühnheit (auddhatyam) walte, mit Gebrauch des Kāmasūtra, bunt sei das Geschehen und gepflegt die Sprache“ (Māl. I, 7 u. 4).

Diese Verse sind deshalb besonders beachtlich, weil Bhavabhūti ein hochgelehrter Brahmane war, der das ganze Wissen seiner Zeit beherrschte. Seine Dramen sind reich an Termini aller philosophischen Systeme und an vedischen und epischen Zitaten und Anspielungen. Doch das alles ist für ihn nur Beiwerk, nichts die Dichtung und den Wert der Dichtung konstituierendes. Der Dichter besitzt die Gabe der Unterscheidung.

Der Dichter ist sich ebenso bewußt, daß die Gedanken und Wertungen seiner Dramen und ihre künstlerischen Qualitäten nichts für den Geschmack und die Bedürfnisse der Durchschnittsmenschen sind. Er dichtet nur für seinesgleichen. Es ist ein Mahājanasamāja, eine Versammlung großer Menschen, der die Aufführung gilt, eine Versammlung von Menschen, die die von den edlen hochgebildeten (ārya-vidagdha) und ehrwürdigen Erdengöttern [Brahmanen] vom Drama verlangten Eigenschaften zu würdigen vermögen. Darum erwartet der Dichter, den Erfahrungen der Vergangenheit entsprechend, von der Masse nichts als Unverständnis und Ablehnung. „Die aber uns hier Verachtung schenken, die wissen wenig. Nicht gilt ihnen diese Mühe. Doch

1) Über den Gebrauch des Kāmasūtra bei Bh. s. T. M. XXV—XXVI.

wird mir sicher jemand von gleicher Art (samānadharmā! von gleichem Dharma) erstehen, denn ohne Grenzen ist die Zeit und weit die Erde“ (Māl. I, 6).

Die eben zitierten Selbstbezeugungen können uns eine sichere, richtunggebende Grundlage für eine Untersuchung des Weltanschaulichen und des Poetischen und deren wechselseitiger Durchdringung und Formung abgeben. Es wird zunächst vom Dharma und dann von den Rasa als den beiden gestaltenden und sich wechselseitig tragenden Faktoren in den Dramen des Dichters gehandelt werden. Den Abschluß soll eine kurze systematische Darstellung der Weltanschauung Bhavabhūtis bilden. Da man in Indien gern von den drei Lebenszielen dharma, artha, kāma — von dem was recht ist, dem, was nützt und dem, was sinnlich befriedigt, spricht, soll die Einteilung unserer ersten Darlegung die es mit personalen Werten und Unwerten zu tun hat, nach diesen drei Begriffen erfolgen.

Zur Erläuterung der Selbstbezeugungen des Dichters und als ein richtunggebender Hinweis auf die Typik der Dramen, seien unserer Untersuchung einige Bestimmungen vorausgesandt.

Bhavabūti ist Kavi.

kavi (kāvya) ist ein vedischer Begriff. Für seine Bedeutung in der vedischen Zeit seien folgende Belege angeführt: 1. kavi = kundig (kavayaḥ . . hotāraḥ Ṛg. I, 128, 8. 2. kāvyam[1]) = Gabe der Schauung (des ṛṣi) und der Mitteilung des Geschauten in hymnischer Rede (ṛṣir viprāḥ kāvyena Ṛg. VIII, 75, 1c). 3. kavi (Substantiv) = der durch dieses kāvyam Geschautes in poetischer Form Kündende (tad ū ṣu te mahat pṛthujman namaḥ kaviḥ kāvyena kṛṇomi AV. V, 1, 5a).

In diesem vedischen Sinne ist auch Vālmīki, der Ādi-kavi, Kavi: „Zu dieser Zeit kam wieder der Heilige Padmayoni (Brahma) der Gestalter der Lebewesen (der Wohltäter d. L., der Gegenstand

1) Kāvyam ist Anteilhaben am Unvergänglichen Licht (akṣaram jyotis), ist Brahmaschau, Dharmaschau s. S. 110.

der Liebe bzw. der Meditation für d. L.) zu dem heiligen Ṛṣi, in dem Brahman in der Gestalt der Sprache (Vāk) aufgeleuchtet war, und sprach: ‚Ṛṣi, du bist erwacht im Brahman in der Erscheinungsform der Sprache (vāgātmani brahmaṇi). Darum sprich den Wandel des Rāma. Dein Seherauge besitzt die ungehemmte Schaukraft (das ungehemmte Licht) der heiligen Seher (Ṛṣi). Du bist der erste Kavi.‘ Mit diesen Worten entschwand er dort. Darauf formte der heilige Prācetasa als erste derartige Entfaltung des Wortbrahmans den Itihāsa (Epos) Rāmāyaṇam“ (Utt. II, 5/6).

Im gleichen Sinne ist nach eigenem Zeugnis auch Bhavabhūti Kavi. „Nachdem wir den alten Dichtern (den Seher-Dichtern) Verehrung erwiesen haben, sprechen wir den Wunsch: mögen wir erlangen die unsterbliche Göttin ‚Vāk‘ (Sprache), eine Erscheinungsform (Phase, Aspekt) des Höchsten Selbst (Ātman-Brahman)“ (Utt. I, 1). In der Form eines schönen Śleṣa findet sich der Gedanke, Bhavabhūti ist Kavi genau so wie Vālmīki Kavi war, im Schlußverse des Utt.: „Diese Geschichte reinigt von Sünden und mehrt jedes Heil, glückbringend und herzerhebend ist sie wie der Welt Mutter und die Gaṅgā. Mögen die Einsichtigen in dramatischer Gestaltung ausgeformt betrachten dies selbe reife Werk des wissenden Dichters, der vertraut ist mit dem wortgestalteten Brahma.“ [Von „dies selbe“ ab beziehen sich alle Worte sowohl auf Vālmīki wie auf Bhavabhūti.] Derselbe Gedanke ist schon zu Beginn des VII. Aktes ausgesprochen (VII, 1/2).

Kavi ist also der Ṛṣi, wenn er der Welt zugewendet das Geschaute (Brahma und Dharma) als ein Kundiger (kavi) kündet [prāgdharmasya draṣṭāraḥ Mv. IV, 125 = sākṣātkṛtadharmānaḥ Utt. VII, 1/2 = sākṣātkṛtabrahmāṇaḥ Mv. I, 11/12]. Sie schauten das Reale unter den Aspekten des Seins und des Sollens und belehrten die Menschen über ihr Sein und ihr Sollen. So ist auch der Dichter (kavi) nicht Schöpfer oder Erfinder, sondern Künder und Gestalter des Geschauten und seine Dichtung Anwendung der geschauten Wirklichkeit, des Brahma-

Dharma, auf die empirische Wirklichkeit. Dadurch bekommt er den Charakter des Lehrers, weil er beide Wirklichkeiten nebeneinander stellend den Weg zur Verwirklichung der idealen Welt weist. Das Drama hat also dasselbe Wesen wie der Hymnus der vedischen Zeit und das Epos. Es ist eine Konkretisierung des vom Dichter geschauten Dharma.

Bhavabhūti ist Kavi des Dharma.

Dharma (dharman) ist das Haltgebende, Ordnung, Wahrheit. Dharma ist die kosmische Ordnung, in der Naturgesetz und Sittengesetz zusammenfallen. Leben nach dem Dharma ist Leben im Einklang mit dem kosmischen Gesetz und dadurch mit dem Absoluten, Letzten (Brahma), das der Träger des Kosmos ist und den Kosmos durchwaltet. [Die Welt des Dharma ist ontologisch die wahre Welt hinter der Welt der Phänomene.] Alles, was hier im „Kreislauf des Werdens und Vergehens" im Einklang lebt mit der Welt des Dharma, den Dharma erfüllt, ist dharmatreu, dharmagestaltet (dhārmika). „Im Anfang der Dinge, als der Schöpfer die vier Kasten geschaffen hatte, schuf er über die Kasten hinaus ein Höhergestaltetes, den Dharma. Das ist die Herrschermacht der Herrschermacht, der Dharma. Darum ist nichts Höheres als der Dharma. Darum vertraut der Schwächere wider den Stärkeren auf den Dharma wie auf einen König. Wahrlich, was der Dharma ist, das ist Wahrheit. Darum sagt man, wenn jemand Wahrheit spricht: er spricht Dharma. Und wenn jemand Dharma spricht: er spricht Wahrheit" (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad I, 4, 14).

Was an menschlichen Zielen der Ordnung, der Wahrheit entspricht, ist also Dharma. [Für den Inder ist alles Dharma, alles Religion; die Meditation des Asketen ist Dharma, die Macht des Königs (artha) ist Dharma, die geschlechtliche Liebe (kāma) in der Ehe ist Dharma. Mukti (Erlösung) ist Dharma, Saṁsāra ist ebenso Dharma.][1])

1) Alles ist Gestaltung der einen ewigen Wirklichkeit des Brahma-Dharma, vgl. S. 103. Alles ist aus dem Ewigen, lebt und webt in ihm.

Nach der Stellung im Dharma ergeben sich personale Werttypen.

1. Die Dhārmika. Ihre Spitze bilden die Ṛṣi, in denen die Fülle des Brahma, der heiligen Wahrheit und des Dharma, der heiligen Ordnung, lebt. In ihnen ist Brahma und Dharma verkörpert. Sie leben im Frieden (śama), in das Brahma versenkt, Askese (tapas) übend, der Welt den Dharma kündend. Ihr Lebensort ist die stille Einsiedelei, die sie nur verlassen, um den Menschen Heil zu bringen. In geringerem Maße haben Anteil an ihren Eigenschaften alle Asketen und alle Menschen, die im dritten oder vierten Āśrama leben — „unausdenkbares Gelingen bergen die Eigenschaften (Qualitäten) der Asketen in sich" (Mv. V, 39/40). Ihnen an Wert[1]) nachstehend sind die anderen Kasten (jāti, varṇa) und Āśrama. Ihre Mitglieder sind Dhārmika und Brahmaṇya[2]) (vinīta), sie leben ihren Dharma, z. B. Rāma den des Königs, unter Führung der Brahmanen. Denn Brahmanen und Angehörige der letzten, ganz und ungeteilt für das Ewige lebenden Āśrama besitzen höheres Wissen und höhere Einsicht als der Kṣatriya und Gṛhastha.

2. Alle, die aus Stolz oder Leidenschaft ihren Dharma verlassen haben.

a) Die Rākṣasa, die Feinde des Dharma, ganz von den Leidenschaften des Geistes und Fleisches getrieben. Bei ihnen haben zügelloser Ārtha und zügelloser Kāma den Dharma völlig verdrängt.

b) Aus Stolz oder Eigennutz bzw. verleitet durch ihren niedrigen Charakter (prakṛti), von ihrem Dharma Abgefallene, doch nicht ganz ohne Dharma lebend und auch mehr oder weniger unbewußt fehlend. Für die eine Form (Stolz) ist Jāmadagnya Beispiel, für die andere (niedriger Charakter) Kapālakuṇḍala und Aghoraghaṇṭa im Mālatīmādhavam.

Diesen Personentypen entsprechen bestimmte Rasa. Der Rasa der Ṛṣi und der Asketen (des dritten āśrama) ist der Śān-

1) Diese Wertunterschiede sind Wertunterschiede des Berufes (svadharma), nicht der Person.

2) Vgl. S. 16.

tarasa. Denn sie sind dem Saṁsāra, seinen Freuden wie Leiden, und damit seinen Rasa, entronnen. Sie sind Friedensbringer. Wenn die Not am größten ist, wenn die Dhārmika des Saṁsāra, ihre Schützlinge, dem Leid zu erliegen drohen, bringen sie durch ihre heilige Macht wunderbare Hilfe = Adbhutarasa. Der Rasa der Dhārmika in der Welt, des zweiten Āśrama, ist der Śṛṅgārarasa (Rasa der Liebe). Aus ihm erwächst nur allzuoft und allzuleicht durch Schicksalsfügung oder die Bosheit der Menschen das Leiden = Karuṇarasa. Der Saṁsāra ist das Reich des Vielen, des Gegensatzes, des Zwiespaltes. Darum ein beständiges Auf und Ab von Liebe und Leid, von Śṛṅgāra und Karuṇa.

Der König ist Verteidiger und Ausbreiter des Dharma mit der Kraft des Schwertes = Vīrarasa. Er besitzt (vgl. Rāma als Mahāpuruṣa) charismatische Eigenschaften wie die Ṛṣi. Darum ist auch er Träger und Vermittler des Śāntarasa und des Adbhutarasa.

Die Rākṣasa, wie überhaupt die Sünder, sind ebensosehr die Verursacher der negativen Rasa wie die Dhārmika die der positiven. Ihre Wildheit und ihre unersättliche Gier verursachen Schrecken und Ekel, ihre ruchlosen Handlungen Leid der Dhārmika = Raudrarasa, Bībhatsarasa. Doch dienen auch diese Personen und diese Rasa nach ewiger Ordnung dem Heil.

Die Rasa werden suggeriert durch das Medium der Sprache. Den Rasa śṛṅgāra, karuṇa (adbhuta), śānta entspricht in steigender Linie Wohllaut, Klarheit, Durchsichtigkeit (mādhuryam), den Rasa vīra, raudra, bhayānaka, bībhatsa in steigender Linie Kraft (ojas), durch Häufung rauher Laute und Alliteration wie Bildung langer Komposita bedingte Härte und oft Disharmonie der Sprache. Der Rasa wird hier oft mehr noch durch den Ton als den Inhalt suggeriert. (Weil in diesem Falle ein augenblickliches Verständnis der Einzelheiten des Inhalts nicht erforderlich ist, kann die Sprache weniger durchsichtig sein als im ersten Falle.)

Es besteht eine völlige Konformität von Inhalt (Artha d. h. „Inhalt", „Geschehen"), Dharma (d. h. „Stellung der Person in der ewigen Ordnung"), Rasa (die dem Inhalt entsprechenden und durch die Sprache zu übertragenden Gefühlsqualitäten) und Sprache (das Instrument der Übertragung von Inhalt — Artha, Dharma und Rasa).

B. Die drei Lebensziele in den Dramen Bhavabhūtis.

I. Dharma und Artha.

Wir besitzen von Bhavabhūti drei Dramen. Zwei, der Gattung des Nāṭakam zugehörig (Mahāvīracarita „der Wandel des Großen Helden" und Uttararāmacarita „der spätere Wandel des Rāma") sind der Rāmalegende entnommen. Das dritte Drama, das Prakaraṇam Mālatīmādhavam, „das Spiel von Mādhava und Mālatī" hat einen märchenhaften Stoff zur Vorlage, der entweder vom Dichter einer für uns verlorenen Fassung der Bṛhatkathā entnommen oder mehr oder weniger eigene Erfindung Bhavabhūtis ist. Stofflich sind die Rāmadramen dem Rāmāyaṇa, aber teilweise auch dem Padmapurāṇa (nach Belvalkar the most important text, B. XV) und dem Mahābhārata entlehnt. Die Abänderungen gegenüber den Vorlagen sind teilweise nur zum Zwecke der Straffung des Stoffes vorgenommen worden, teilweise haben sie aber auch weltanschauliche Gründe und sind dann von hoher charakterologischer Bedeutung.[1]) Von den Selbstzeugnissen aus gesehen hat die Wahl des Rāmastoffes folgenden Sinn: Rāma ist nicht ein beliebiger Held, sondern der Idealheld, der Typus des großen Helden (mahāvīra, mahāpuruṣa). Auch Sītā ist nicht eine individuelle Frauengestalt, sondern der Typus der idealen, tugendhaften Gattin, mit allen Vorzügen des Geistes und Körpers versehen. Dasselbe gilt von den Brahmanen Vasiṣṭha und Viśvāmitra, dem Typus des heiligen Brahmanen. Von den Gegenspielern ist Jāmadagnya der Typus des von seinem Kastendharma abgefallenen, Rāvaṇa der Typus des Dharmaverächters überhaupt. Ungewöhnliche Menschen von adligster Geburt (abhijana, aprākṛta) sind sie alle, ihre Vorzüge und ihre Mängel,

1) Vgl. S. 31 Anm. 1, S. 44 Anm. 2 und S. 47 Anm. 1.

ihre Heiligkeit und ihre Sünde, alles ist bei ihnen im Übermaß (atiśaya). Dadurch bekommen die Rāmadramen den Charakter eines Dharmaśāstra, das jeder Kaste ihr Ideal aufweist, und zwar positiv an den Personen, die das Ideal vollkommen verkörpern, negativ an den Abtrünnigen und Sündern, und das zugleich am Geschick der Personen zeigt, daß die Frucht des Dharma Heil und Freude, die des Abfalls Unheil und Leid ist.

Zunächst kommt für unsere Untersuchung hauptsächlich das Mahāvīracarita in Frage. Deshalb mag dessen Inhaltsangabe voranstehen.

Übersicht über das Mahāvīracaritam.

Akt 1: Die Personen als Wert-(Unwert-)repräsentanten. Wert der Personen nach Maß der Realisation von Brahma und (sva-)Dharma und Loslösung vom ungeordneten Verhaftetsein an den Saṁsāra (rajas + tamas). Unwert nach Maß der Entfernung von Brahma-Dharma (sattva) und dharma-widrige Verstrickung im Saṁsāra (Anarchie von artha und kāma, Vorherrschen von rajas-tamas). Stellung der Personen zueinander nach Ober- und Unterordnung (Hierarchie der Werte und Wertträger) oder feindlicher Gegensatz zwischen Wert- und Unwertträger. Der Kampf des von den Brahmanen geleiteten Hüters des Dharma gegen die Dharmafeinde.

Rāvaṇa wirbt um Sītā, die dem Rāma zugesprochen ist. Äußerer Anlaß des auf Grund innerer Gegensätze notwendigen Kampfes.

Akt 2: Vorspiel: Mālyavān, der Anhänger des Arthavāda, (Artha usurpiert den Platz des Dharma) als sittenloser (durvinīta) Intrigant.

Der nur schlummernde, sündhafte Stolz (darpa) des großen Kṣatriyafeindes Jāmadagnya wird von Mālyavān geweckt. Abfall des Jāmadagnya von seinem Dharma, vom Dharma des Brahmanen und Āraṇyaka. Anmaßung des Kṣātram Tejas. Jāmadagnya sucht Rāma auf, um ihn zu töten. Das äußere (als Spiegel des Inneren) und innere Bild des Jāmadagnya.

Akt 3: Wechselreden zwischen den Brahmanen (Vasiṣṭha, Viśvāmitra, Śatānanda) und den Königen (Daśaratha, Janaka) einerseits und Jāmadagnya andererseits. Versuch einer gütigen Bekehrung unter Hinweis auf die Ordnung (dharma). Dialektik des Seins und Seinsollens in Jāmadagnya.

Akt 4: Vorspiel: neue Intrigen. Erörterung der außen- und innenpolitischen Lage vom Standpunkte des Arthaśāstra aus (Nutzen — artha = höchster Wert). Plan der Entführung der Sītā durch eine List. Zu diesem Zwecke sollen Rāma und Sītā durch einen Betrug in den Wald gelockt werden.

1. Jāmadagnya überwunden und bekehrt. Völlige Gesinnungsänderung durch die heilwirkende Bestrafung. Er kehrt zu seinem Dharma zurück.

2. Rāma soll auf den Wunsch der Untertanen zum König gekrönt werden. Er muß aber, da der Betrug des Mālyavān gelingt, in die Verbannung gehen. Sītā und Lakṣmaṇa begleiten ihn. Daśaratha stirbt aus Schmerz. „Die Wahrheit — das Wort muß sich erfüllen — der höchste Wert, dem alles geopfert werden muß!"

Akt 5: Vorspiel: Sampāti und Jaṭāyus.

1. Der heilige Ur-Geier Jaṭāyus stirbt den Opfertod beim Versuche, Sītā dem Rāvaṇa zu entreißen.

2. Vālin stirbt im Kampfe mit Rāma als ein Opfer der Freundespflicht gegen einen Unwürdigen (Wahrheit des Wortes!) „Pflicht des Verharrens in einem einmal eingegangenen Treueverhältnis". Beide sind Opfer der ruchlosen Politik des Mālyavān, sind Helden des Dharma.[1])

a) Rama der „Große Held", König und Hüter des Dharma.

Das Thema des Mahāvīracarita wird in folgenden Versen gegeben:

---

1) Akt VI und VII sollen unberücksichtigt bleiben, weil sie einen andern Verfasser haben, vgl. T. M. XIX—XX.

mahāpuruṣasaṁrambho yatra gambhīrabhīṣaṇaḥ
prasannakarkaśā[1]) yatra vipulārthā ca bhāratī
aprākṛteṣu patreṣu yatra vīraḥ sthito rasaḥ
bhedaiḥ sūkṣmair abhivyaktaiḥ pratyādhāraṁ vibhajyate
sa sandarbho abhinetavya iti (Mv. I, 2—3).

„Es soll jetzt eine dramatische Komposition aufgeführt werden, in der Krafttaten des Großen Helden geschehen, tief und erhaben (furchtbar), wo die dramatische Dichtkunst (Schauspielkunst) sich an einem weiten Gegenstande [mit weiten — reichen Zielsetzungen[2]) der Personen, inhaltsreich, sinnträchtig] entfaltet, ruhig (anmutig) und kraftvoll (rauh), wo in ungewöhnlichen Personen der Geist des Heldentums (vīrarasa) lebt, nach feinen, doch deutlichen Unterschieden auf die Spieler verteilt"

tenedam uddhṛtajagattrayamanyumūlam
astokavīragurusāhasam adbhutaṁ ca
vīrādbhutapriyatayā[3]), raghunandanasya
dharmadruhām damayituś caritaṁ nibaddham (6).

„Von ihm [Bhavabhūti] ist aus Liebe zu den Wundertaten des Helden (den vīra- und adbhuta-rasa) verfaßt ‚der Wandel des Lieben aus dem Raghuhause, des Bezwingers der Dharmafeinde', der wunderbar und reich an erhabenen Taten des großen Helden und Meisters ist, durch den der Kummer der drei Welten mit der Wurzel ausgerodet wurde."[4])

---

1) prasanna und karkaśa beziehen sich auf Rasa und Sprache. „Prasanna" sind der Karuṇararasa, der Śṛṅgārarasa, (der Vātsalyarasa), der Adbhutarasa und der Śāntarasa. Dem entspricht als sprachliche Qualität „Mādhuryam", als Sprachstil der Vaidarbhīstil. „Karkaśa" sind der Vīrarasa, der Raudrarasa, der Bhayānakarasa, der Bībhatsarasa. Dem entspricht als sprachliche Qualität Ojas, als Sprachstil der Gauḍīstil.

2) Das ‚artha' in vipulārtha weist zugleich auf das Dharma-feindliche von vielen dieser Zielsetzungen hin. Artha = Ziel und = dharmawidriges Ziel.

3) Über Vīra-rasa als Mutterboden (utpatti) des Adbhutarasa vgl. Bhar. VI, 44, sāhasam geht auf den Vīrarasa.

4) Dharma = Artha: Sieg des Dharma-Hüters über die Dharma-Feinde. Rasa: vīra + adbhuta, Vāk.: prasanna + karkaśa.

Als Jāmadagnya auftritt, um Rāma zu bekämpfen, erschaut er an dessen äußerer Erscheinung sein inneres Bild. „Ach, wie ist doch das innerste Wesen (antaḥkaraṇam = manas, das Innere Organ) dieses Kriegerknaben rein durch seine edle Geburt, sodaß er auch die Reife der Vorzüge anderer zu erfassen vermag. Seine große Selbstwürde (ahaṅkāra, Selbstbewußtsein) ist nur von einem ganz scharfen Intellekt zu erfassen, denn umkleidet mit höchst zuchtvoller Bescheidenheit gelangt sie nur schwer zur Erfahrung (38/39). Hingerissen durch die höchst wunderbaren Eigenschaften seiner ganz ungewöhnlichen Taten bin ich in Verlegenheit. Sicherlich ist er in der Gestalt eines Kriegerknaben eine Person, in der die Essenz unmeßbarer Seelengröße zusammengeflossen ist (39). Wunderbar! Man muß wohl annehmen, daß sein Leib ein Schatzhaus von Reinheit ist, durch die den Welten die ersehnte Freiheit von Furcht geschenkt wird. Lodern doch an ihm hervor Anmut und kraftvoller Lebensglanz (tejas, Majestät), der erstrahlt in den seinem reinen Wesen (dem guṇa sattva s. S. 104) eigenen Vorzügen: Rechtssinn (dharma), Stolz, Sieg und Überwinderkraft (40). Dieser ist wie der Waffenveda in Körperform gereift zum Schutze der Welten, wie der Dharma der Krieger, der einen Leib angenommen hat, um den Brahmaschatz zu schützen, (er ist) wie aller Macht Vereinigung oder der Vorzüge Sammelplatz; er tritt hervor, offenbar geworden als ein Berg, dessen Baustoff die guten Werke der ganzen Welt sind“ (Mv. 38/39—41)[1].

Unter den Eigenschaften Rāmas ist als Grundlage und erste Ursache seiner Vorzüge „saujanyam“ genannt, an Adel und Tugend edles Menschentum. (Vgl. „Es ward von mir [vor Mālati] sein [des Mādhava] Adel [mahātmyam] gepriesen, soweit er ihn durch Geburt und soweit er ihn durch Tugend [erworbene Qualitäten] besitzt“ Māl. II, 12c). Wie nach Bhar. die 8 Guṇa der edlen

1) Die Verse gehören dem Adbhuta-rasa an, der hier eine Steigerung des Virarasa ist. Dem Adbhuta entspricht als bhāva Vismaya. Das meint das Wort anāsthā, Verlegenheit, Unmöglichkeit, einen festen eindeutigen Standpunkt einzunehmen.

Natur (sattva) des Helden entwachsen: „Schönheit, Liebenswürdigkeit, Milde, Ernst, Beständigkeit und Kraft, natürlicher Großmut, das sind die acht natur-entwachsenen (dem Guṇa „Sattva" entwachsenen-sattvajāḥ) Vorzüge des Helden" (Daś. II, 15; Bhar. XXII, 31) so heißt es auch hier von Rāma „sāttvikaguṇajvalitaṁ ca tejas Majestät, leuchtend durch die ihm natureigenen, seiner inneren Reinheit (dem in ihm dominierenden Sattva) entstammenden Vorzüge"[1]). Sein Wert ist ihm angeboren: „Nicht anderswo als in der Raghufamilie konnten diese beiden Knaben geboren werden; wie gäbe es auch außerhalb des Milchmeeres einen Geburtsplatz für den Mond und den Kaustubha" (das Brustjuwel des Viṣṇu bzw. des Kṛṣṇa) (I, 23). Der Edle ist in seinem Sein rein durch Geburt (jātiviśuddhasattva).

Der Held soll weiter nach der Lehre des Dharmśāstra wie nach der Lehre der Theoretiker des Dramas vinīta (erzogen, geleitet, diszipliniert) sein. Jāmadagnya rühmt hier an Rāma „paramārthikavinaya". Vinīta ist der, dem die Übung der Kastentugenden und Beobachtung der Kastenpflichten zum Habitus geworden sind. Wer seinen Dharma befolgt, ist vinīta, wer seinen Dharma verletzt, die durch ihn gezogenen Grenzen überschreitet, ist durvinīta, nirmaryāda = seine Grenze nicht einhaltend. Das Erziehen ist Recht und Aufgabe der Brahmanen[1]), der Hüter des heiligen Wissens um das Wahre und Rechte, bei Bh., der ja selbst Brahmane ist, in solchem Maße, daß brahmaṇya[2]) geradezu der Terminus für den höchsten Grad des Vinaya ist. Neben Vasiṣṭha ist Viśvāmitra[3]) der Brahmarṣi und damit der Lehrer und Erzieher (vinetā).

---

1) Über die Pflicht des Königs, die Brahmanen zu ehren, seinen Vinaya und dessen Frucht vgl. Manu VII, 37ff.; Ursache dieser Pflicht I, 98ff.

2) brahmaṇya ist von brahman abgeleitet. brahmaṇya ist der Brahmaträger, der Brahmane oder der vom Brahmanen Geleitete, der „Brahmanische". Vgl. das Wortspiel „der Brahmaṇya (Rāma) würde (im Falle des Sieges) nicht den Brahmarṣi (Jāmadagnya) töten" (Mv. II 12/13) und „tvam brahmaṇyaḥ" [Jāmadagnya zum König Janaka] (ib. III, 26).

3) Mv. I, 10/11.

König Kuśadhvaja: „Sītā und Urmilā, heute müßt ihr beide den heiligen Viśvāmitra mit gläubigem Geiste verehren.“ Die Mädchen: „Wie der Oheim befiehlt.“ Kuśadhvaja: „Er ist das vierte heilige Opferfeuer, oder der fünfte Veda, oder ein wandelndes Tīrtha, oder der gestaltgewordene Dharma.“... Kuśadhvaja: „Das sind die heiligen Großen Ṛṣi, die das Brahma vor Augen schauen, aus deren Gemeinschaft (Zusammentreffen mit ihnen) höchstes Heil entsteht (eine Zukunft höchsten Heiles entsteht) (11/12). Die Dunkel zerreißen, es reift großer Friede. Plötzlich beim Gespräche breitet sich hier und dort Leuchten aus. Die bloße Nähe schenkt Größe. Der Befriedeten Wort läßt unermeßliche Frucht erwachsen“ (12). In Viśvāmitra ist alle Heiligkeit der Veden und alle Macht des Opfers, alle Reinheit (puṇya) und alle Wahrheit inkarniert. Der Grund dafür ist, daß er in der Brahmaschau lebt, daher aus dem Absoluten sein Wissen und seine Macht nimmt. Weil er mit dem Urlicht verbunden ist, verbreitet er durch sein bloßes Dasein alle Finsternis verscheuchenden Glanz, alle Sünde vertreibende Reinheit, alle Lüge zerstörende Wahrheit. Von Brahma aus fließt das göttliche Urlicht durch die Brahmanen in die Welt und die dafür empfänglichen Menschen.[1]) So sind die Brahmanen die Mittler aller Werte. Jede andere Kaste vermag nur durch sie ihrem Dharma zu genügen, und auch der König selbst kann nur von ihnen belehrt und geleitet und von ihrer heiligen Macht getragen seinen Rājadharma, den Rakṣādhikāra, die Pflicht des Schützens, erfüllen. Er wäre ohne sie nicht nur blind und unwissend, sondern auch machtlos. Wenn

---

1) Es ist eine allgemein indische Vorstellung, daß durch die Meditation des Heiligen alle Wesen im näheren und weiteren Umkreis Heilvolles erlangen, besonders die, die der Heilige irgendwie in seine Meditation einbezieht, vgl. z. B.: „Ich aber werde, wenn ich am Meere meine täglichen religiösen Handlungen vollzogen habe, dem Reifen des Heils nachmeditieren“ (Mvīr. V, 14—15). Auch dem mystischen Freundschaftsgefühl (maitrī) wohnt nach dem Yogasūtra und den Buddhisten eine metaphysische Kraft inne, durch die ebenfalls aller Zorn und jede Feindschaft gebannt werden.

der König aber mit den Brahmanen zusammensteht, kann niemand ihm widerstehen.[1])

„Eine nie fehlende Waffe für die Krieger ist die Gunst der Brahmanen; unwiderstehlich ist ihre Macht, wenn Kriegerkraft vereint geht mit dem Brahma“ (Mv. II, 5).

So ist der Krieger ein beschützter Schützer (zugleich gupta und goptā). „Nicht wankt des Königs Herrschaft, nicht zerfällt noch altert sie, dessen Reichsbeschützer Du, weiser Brahmane, als Hauspriester bist“ (Mv. III, 8).

In dieser Begrenzung hat der König aber ganz bestimmte Pflichten und Rechte, die nur er hat, die der Brahmane, wenn er in seinem Dharma bleiben will, nicht für sich beanspruchen darf. So sind Groll, Streit und Kampf dem Brahmanen streng untersagt.[2]) Die Macht des Brahmanen ist sein Wissen und sein Wort. Darum tritt er vor allem auch in Konfliktsfällen als Schiedsrichter auf, wenn Entscheidungen zu fällen sind über gut oder böse, erlaubt oder unerlaubt. Als die Rākṣasī Tāṭakā die Vereinigung des Rāma mit Sītā gewaltsam hindern will, ist Rāma im Zweifel, ob er sie töten darf. „Zu ihrer Bezwingung entsandt hat er Bedenken ob ihres Weibseins“ (Mv. I, 37b). Dieses Bedenken wird aber sofort behoben durch den Befehl des Viśvāmitra: „Eile, Kind, siehst du denn nicht vor dir den leibhaften Tod vieler Brahmanen?“ Mit diesem Entscheid ist der Fall geklärt. Rāma: „So ist es. Die Ehrwürdigen wissen: Infolge Freiseins von Anhänglichkeit an jedwedes Laster ist euer Urteil zur Gleichförmigkeit mit der heiligen Lehre (des Veda) gelangt und damit Autorität über rein und böse“[3]) (38).

---

1) Vgl. Manu IX, 322. „Nicht gedeihen ohne die Brahmanen die Ritter (Krieger), nicht ohne Ritter finden Mehrung die Brahmanen. Brahmanen aber und Ritter vereinigt finden Mehrung hier und dort drüben.“

2) Vgl. S. 29ff.

3) Daß zur rechten Erkenntnis Freiheit von Sünde und von Anhänglichkeit an das Irdische notwendige Voraussetzung sei, ist allgemein indische Anschauung. Vgl. z. B. Sadānanda's Vedāntasāra 4.

Das wechselseitige Verhältnis der beiden Kasten ist schön verdeutlicht in einem Bilde. Kuśadhvaja spricht zu Viśvāmitra (Mv. I, 22): „Wer sind die beiden Kṣatriyaschüler, die dir folgen wie Majestät und Macht, die nur dem Dharma den Vortritt lassend in Erscheinung treten."

Das Verhältnis des Kriegers zum Brahmanen ist das gleiche wie das der Macht (tejas) zum Dharma. Vinaya, die Grundlage aller Ordnung und alles Heiles, besteht darin, daß sich die Macht leiten läßt durch den Dharma, daß der König bescheiden der Führung des Brahmanen folgt. Hier ist sein ihm durch seinen Dharma angewiesener Platz, auf dem er steht als Beschützter schützend, als Geheiligter heiligend. Rāma ist Held (vīra), aber nur um des Dharma, um der Heiligkeit (puṇya) in der Welt willen. Er ist Dharmaikavīra, der einzigartige Held des Dharma. Dieses Thema wird durchvariiert und von einem Rasa in den anderen transponiert. Das Mahāvīracaritam hat die Taten Rāmas (vīrarasa), das Uttararāmacaritam die Leiden Rāmas (karuṇarasa) zum Gegenstand. Im Mv. ist Rāma der Besieger der Dharmafeinde, bestrafend und durch Bestrafung heilend, im Utt. ist er der um seiner Königspflichten willen sich selbst besiegende König, ganz seinen Untertanen lebend, selbst nur Leid erntend, aber durch seine Reinheit und Tugend jedes Leid überwindend.

Der König ist im Bereiche seines Dharma Charismatiker, Heilsvermittler, so daß gleichsam sakramentale Wirkungen von ihm ausgehen. Das können folgende Geschehnisse aus den Rāmadramen belegen.

a) Mv. I, 26/27. Unvermittelt ertönen Heilsrufe für Rāma. Eine Gottheit tritt auf. Viśvāmitra erkennt sie als Ahalyā und erzählt ihre Geschichte.[1]) Ahalyā hatte sich von Indra verführen lassen, worauf sie der zornige Gatte (der Maharṣi Gautama) wegen dieses Vergehens gegen ihren Dharma in die Andhatāmisrahölle gebannt hatte: „Sie ward heute durch Rāmas (heiligende) Glutkraft (tejas) von dieser Sünde erlöst."

1) Im Brahmanastil!

b) V, 34. Es erscheint als Divyapuruṣa der von Rāma getötete Rākṣasa Danu und bekennt: „pūto 'smi bhavataḥ śrayāt. Dadurch, daß ich bei dir Schutz fand (wörtlich: infolge des Kontaktes mit dir), bin ich rein geworden." Er erzählt: „Rāma, von Mālyavān beauftragt dich zu überfallen, ward durch mich der Wald [an sich rein, ja die Stätte der Reinheit] befleckt (sündig gemacht). Doch genug der Erinnerung an die Sünde der Vergangenheit. Jetzt aber, wo durch deine Macht das mir angeborene [eingeborene] Licht neu erweckt ist, gelangt zur Schau auch ein Gegenstand, der durch natürliche Erkenntnismittel nicht erreichbar ist."[1])

c) Jāmadagnya siehe S. 27—39.

d) Śambūka: In Rāmas Reich ist ein Brahmanenknabe gestorben: Weil aber im Reiche eines Königs niemand ohne dessen Schuld (Abweichen vom Dharma, apacāra) vorzeitig stirbt[2]), sucht der mitleidige Rāma (karuṇasamaya) nach einem Fehler, den er unwissend begangen haben könnte. Eine himmlische Stimme belehrt ihn: ein Śūdra Śambūka übe, seinem Dharma zuwider, Askese im Daṇḍakawalde. Śambūka wird wegen dieses Frevels von Rāma getötet. Er tritt auf in einen Divyapuruṣa (eine himmlische, verklärte Person) verwandelt. „Durch dich, der du, den Stab (Schwert) in der Hand auch vor dem Todesgotte Furchtlosigkeit verleihst, ist ins Leben zurückgerufen jener Knabe und mir ward solcher Gewinn. Ich bin Śambūka, der sein Haupt herabbeugt zu deinen Füßen. Auch Tötungen retten, wenn entstanden beim Zusammentreffen mit Guten" (Utt. II, 11). Beiden, dem Brahmanenknaben wie Śambūka, ist durch Rāmas tötende Hand Heil widerfahren

---

1) „Parokṣam eva me vastu kiṁcit pratibhāti". pratibhāti „leuchtet entgegen". Vgl. Yogas.: Auf Grund des pratibha (wird) alles (erkannt). Bhoja: pratibhā ist eine Erkenntnis, die unabhängig ist von einer (äußeren) Ursache, die im Geist allein ihren Ursprung hat, unbestreitbar [evident, widerspruchslos] ist und plötzlich [spontan] entsteht. Yogas. III, 33 und Kom. des Bhoja dazu.

2) Vgl. Rājat. IV, 84. „Das ist eine große Scham für den rechtwandelnden Fürsten, wenn unzeitig der Tod seine Landeskinder berührt."

„um Leben zu spenden, zücke gegen diesen Śūdramuni das Schwert.“[1])

(Rāma ist Mahāpuruṣa.)

Mahāpuruṣa, die große Persönlichkeit, ist der geborene Weltherrscher, dem infolge seiner körperlichen und geistigen Vorzüge die Weltherrschaft natürlicherweise zukommt. Er ist Cakravartin, der, welcher seinen Kriegswagen überall hinrollen lassen kann, wohin er immer will. Schon in buddhistischen Texten treffen wir diese Vorstellung an. Dort kann das Wesen, das die ihm angeborenen Zeichen (lakṣaṇa) des Mahāpuruṣa an sich trägt, selbst entscheiden, ob es den Streitwagen oder das Rad der Lehre will allüberall rollen lassen, ob es ein welterobernder Herrscher oder ein welterobernder Buddha sein will (vgl. z. B. Lalitavistara 3). Rāma vereinigt in sich gewissermaßen die Eigenschaften und Aufgaben des Welteroberers und des Heilbringers, des rāja cakravartin und des buddha cakravartin.[2]) Rāma wird schon im Einleitungsverse des Mv. Mahāpuruṣa genannt (vgl. S. 13). Er besitzt die Lakṣaṇa eines solchen. Während des Kampfes der Prinzen (vgl. S. 68) erscheint er und offenbart sich als Mahāpuruṣa. „Als sie die gelassenen Worte des Großen Helden hörten, ward durch sein Gewicht (aus Ehrfurcht vor ihm) im Augenblicke jäh abgebrochen der Zusammenprall. Ganz Ruhe ist Lava. Auch Candraketu steht demütig gebeugt. Heil sei dem König zur Vereinigung mit seinen Söhnen“ (VI, 7). Es geht von Rāma eine wunderbare Wirkung aus. Obwohl seine Worte milde sind, ist ihre Wirkung eine zwingende. Seine Gegenwart verursacht Frieden (śama) und Ehrerbietung (praṇāma). [Man beachte das Gewicht der Präpositionen, die das Jähe und Momentane der Wirkung ausdrücken.] Die folgen-

1) Zur Situation s. S. 83ff.

2) Das ist eine sehr wichtige Tatsache für die Geschichte der inneren Überwindung des Buddhismus. Rāma ist König und Mittler des Heils zugleich Als König „erobert er die Welt“, um die Herrschaft des Dharma zu sichern, eines Dharma, der im Ewigen gründend die Welt bejaht, die „aus dem Brahma“ stammt und „im Brahma“ und „zum Brahma hin“ lebt, vgl. S. 103ff.

den Verse vertiefen und entfalten das Bild des Mahāpuruṣa und beschreiben die von ihm ausstrahlende Wirkung. Lava: „Ach, wie zeugt doch der Anblick des großen Helden von Reinheit und Würde. Des Vertrauens, der Liebe, der Hingabe ist er der einzige große Gegenstand. Er ist des vorzüglichsten Dharma Klarheit, in Körpergestalt wandelnd (10). Wunderbar! Aus Kampf ist Frieden geworden. Es breitet sich aus eine Stimmung, die ganz dicht (fest) ist von Ruhe. Der Übermut entschwindet. Demut beugt mich nieder. Kaum hab ich ihn gesehen, bin ich ihm schon hörig. Fürwahr, preislos ist das Wertübermaß der Großen wie das heiliger Furten“ (Utt. VI, 10—11).

Seine Persönlichkeit ist eine zwingende, sie erzeugt spontan Liebe und Hingabe, die geradezu hörig (paravān) machen. Sie ruft tiefes Glück, innere Freude hervor. Sie macht aus dem „uddhata“, dem stolzen eigenwilligen Menschen (zu uddhata vgl. S. 27), einen Vinīta, realisiert in dem andern höchste Werte, heiligt ihn und wirkt so wie ein heiliges Tīrtha. Sehr zu beachten ist, daß der Mahāpuruṣa Rāma bei Bh. nicht ein einmaliger Heilsbringer ist. Zwischen Daśaratha und Rāma besteht — wie zwischen Rāma und Lava — nur der Unterschied der Generationen. Lava ist Mahāpuruṣa als Sohn und Enkel.[1]) „Bei Rāma ist das nicht wunderbar; der Großkönig D. ist sein Erzeuger“ (Mv. IV, 16/17). „Wie kann ein solcher einen ihm nicht gleichen zeugen?“ (IV, 17/18). Außerdem bleibt Rāma auch als Mahāpuruṣa, weil er Kṣatriya ist, der höheren Einsicht und Macht der Brahmanen untergeordnet. So ist er bei Bh. etwas wesentlich anderes als der Mahāpuruṣa Buddha und der Mahāpuruṣa Rāma der Rāmabhakti, die ja beide mehr oder minder außerhalb der Kastenordnung stehen.

Rāmas Eigenschaften finden sich in seinen Söhnen Kuśa

---

1) Wenn der Vers „dieser ist der Waffenveda . . .“ (trātum lokān etc.) aus dem Mv. (II, 4 s. S. 14), der sich dort im Munde des Jāmadagnya auf Rāma bezieht, im Utt. (VI, 9) wiederkehrt sich im Munde des Rāma auf Lava beziehend, so bedeutet diese Wiederholung nichts anderes als die kraftvolle Bezeugung des eugenischen Gedankens: wie der Vater, so der Sohn.

und Lava wieder. Nachdem schon vorher von ihrer Geburt, ihren Kinderjahren in der Einsiedelei des Vālmīki, von ihrer über natürliches Maß hinausgehenden Begabung erzählt worden ist, treten die beiden zu Beginn des vierten Aktes zum ersten Male auf als gesunde, frische, noch recht kindliche Knaben, nicht anders als ihre Mitschüler, die von den angekommenen ehrwürdigen Gästen nach Knabenart nicht sehr ehrerbietig sprechen und mit ausgelassenem Spiel den unerwarteten Ferientag feiern (Vorspiel zu Akt IV).

Von Janaka und Kauśalyā zu sich entboten, zeigt Lava sein feines Benehmen durch die gewählte Form der Anrede: (bei sich) „Wie soll ich nun diese Leute, mir unbekannt an Namen Rangfolge und Herkunft doch sicher verehrungswürdig von mir aus begrüßen?“ (er überlegt) „Dies also ist sicher ein unverwerfliches Verfahren, so lehren die Altvordern“ (bescheiden herantretend) „Lava neigt sich vor euch in Ehrfurcht entsprechend eurer Rangfolge“ (21/22).

Lava zieht sofort die Aufmerksamkeit auf sich, wie der Magnetstein das Eisen anzieht. „Meinen vor Verwirrung starren (unbeweglichen) Geist [Innenorgan, Denkorgan — manas] reißt er mit Macht an sich, wie das leichte Stück Magnetstein das Eisen an sich zieht“ (21b) [adbhutarasa!]. Des Knaben Erscheinung und sein feines höfisches Benehmen entsprechen durchaus einander „wie könnte Wohlverhalten getrennt sein von solcher Gestalt?“

Kausalyā nimmt den Knaben auf den Schoß und erfaßt durch das Auge, durch das Gehör und das Gefühl der Berührung[1]) an dem Knaben die körperlichen Eigenschaften Rāmas. „Wie! Nicht nur durch den Bau seines Körpers, der dunkel und leuchtend (schimmernd) ist wie ein halb geöffneter blauer Lotus, gleicht er Rāma, sondern auch durch seine Stimme, die durchdringend ist wie der Ruf einer Wildgans, deren Kehle sich zusammen-

1) Über die psychologische Bedeutung des Sparśa für Rasa und Erotik vgl. Utt. III und Māl. IX, S. 98ff. Vgl. auch S. 54ff., 75 und 106.

gezogen hat durch (den Genuß von) Lotusfasern. Auch die Berührung seines Körpers, der weich ist wie das Innere eines ausgereiften Lotus gleicht der Berührung von Rāma's Körper." Es sind hier drei Kennzeichen des gesunden Körpers genannt: 1. dunkle (śyāma) leuchtende Farbe[1]), 2. eine kräftige, volle und tiefe, aber dabei weiche Stimme, 3. samtweiche, aber kräftige elastische Haut.

Für „śyāma" als Farbe des gesunden Körpers sei noch folgender schöner Vers angeführt (Utt. VI, 17, bei der Schilderung des Zusammentreffens des Lava mit Rama): „Wer ist doch dieser mit einer Haut blau-dunkel wie Saphir, bei dessen Stimme meine Haare sich aufrichten, der mir den Glanz (den Laut des Knospenspringens — es springt das Herz auf) eines Kadambabaumes verleiht, dessen Knospen sprießen, wenn die neuen, schwarzen Regenwolken zu rollen beginnen."

---

1) Dagegen ist pāṇḍu, weiß-gelb-grau, die Farbe des ungesunden, durch Krankheit oder auch durch Kummer geschwächten Körpers. Das Angesicht der leidenden Sītā ist paripāṇḍu (Utt. III, 4). Vgl. auch z. B. Māl. V, 5 S. 88. „Leuchtend dunkel ist der Śṛṅgārarasa, graugelb (kapota, die Farbe der Taube) ist der Karuṇarasa." [Bhar. IV, 47]. Auch leuchtendes Weiß ist Farbe der Gesundheit, Kraft und Reinheit. Nur daß diesem Weiß (śubhra, arjuna, seit der vedischen Zeit die lichte Farbe des Tages und des Silbers) der Śāntarasa und der Adbhutarasa entsprechen, während śyāma (nīla) die Farbe des Vīrarasa und des Śṛṅgārarasa ist. Das leuchtende Weiß ist die Farbe des kraftvollen Asketen, bei dem die seelische Kraft von innen her die bleiche Haut durchleuchtet.

Man vergleiche dazu den Gegensatz der Farben des Nārada und des Kṛṣṇa im Śiśupālavadha I.

Nārada: Sein Körper gleicht dem durch Asche weiß gefärbten (bhūtisita) Śiva, er ist weiß wie geläuterter Kampfer (samūḍhakarpūraparāgapāṇḍuram 4). Doch ist das Weiß leuchtend wie das des Schnees (himaśubhram 7) oder das des glänzenden Ausschnittes aus einem Lotosstengel (lasadbisacchedasita 8). Sein Glanz ist der der Strahlen des Herbstmondes (śaraccandramarīcirociṣam 5).

Kṛṣṇa: Sein Körper ist schwarz wie eine junge Wolke (navāmbudaśyāmavapur 19), wie der Fleck im Vollmonde (kaṭhoratārādhipalāñchanachaviḥ 20). Er leuchtet wie ein gewaltiger Fels, aus Saphir (mahāmahānīlaśilārucaḥ . . . puro . . . kaṁsakṛṣaḥ 16). Er sitzt auf einem goldenen (kāñjana 19) Sessel.

Der Rasa dieses Verses und der folgenden Verse ist der Vātsalyarasa, der Rasa der Verwandtenliebe. Dieser Rasa findet, soweit er das Verhältnis Vater—Sohn betrifft, seine Begründung und Deutung in folgendem Verse. Rāma spricht [den Kuśa umarmend] „Sollte dieser Knabe mein Sohn sein? Denn in der Umarmung benetzt er mich gleichsam mit einem Nektarstrom — als ob er die Essenz meines Körpers sei, die geboren aus meiner eigenen Liebe, hervorgeflossen ist aus Glied um Glied (aṅgād aṅgāt, aus jedem Glied) — als ob er mein ganzes Leben (meine Bewußtseinssphäre, cetanā dhātu) sei, das außerhalb [meines Körpers] in Erscheinung getreten ist — als ob er geschaffen sei durch einen Ausfluß meines durch tiefe Wonnen erschütterten Herzens“ (Utt. VI, 22).

[Vergleiche dazu einen Ṛgveda-Vers, der im Nirukta III zitiert wird: „Aus Glied um Glied entstehst du, aus dem Herzen wirst du geboren. Das Selbst (ātmā) bist du, wenn du auch Sohn heißt. Lebe hundert Herbste.“]

Im Kinde vereinigen sich die Eigenschaften des Vaters mit denen der Mutter. Rāma erkennt im Sohne die Gattin. „Das ist dasselbe Lippensiegel, anmutig durch den Glanz der Zähne, die wie Perlen leuchten. Das sind ihre (der Sītā) reizende Ohren und wenn auch die Augen schwarz und rot sind, so besitzen sie doch die gleiche anmutige Schönheit (wie ihre Augen)“ (VI, 27). Die Augen der Sītā sind schwarz, die des Rāma rot, darum die ihrer Kinder schwarz und rot.[1])

Als abschließendes Bild der Knaben seien folgende Verse angeführt (Utt. VI, 23—25): „Ach, selbst in der Haltung der Ehrfurcht [oder: vereinigt mit Bescheidenheit] zeugt das Gehaben

1) Zu śyāma + lohita als Farbe des Daṇḍa, der Strafgewalt des Königs vgl. Manu VII, 25. „Wo Schwarz mit rotleuchtenden Augen der Stab (des dharma) einhergeht, der Sünder Töter, dort geraten die Untertanen nicht in Verwirrung, wenn der Führer auf das Gute sieht.“ Der entsprechende Rasa ist der Raudrarasa, der Atiśaya (das Übermaß) des Vīrarasa, der nach Bh. gaura zur Farbe hat, also rötlich, dessen Atiśaya rakta, lohita leuchtendes intensives Rot ist.

der Knaben Kuśa und Lava beim Gehen, beim Stehen, beim Sitzen und wann immer von künftiger Weltherrschaft (23). Die Reize ihrer Anmut, die angeboren und untrennbar mit ihrem Körper verbunden sind, offenbaren eine Schönheit, gleich bezaubernd an jedem Körperteil, wie den fleckenlosen Mond die eignen Strahlen zieren und den erblühten Lotus die Honigtropfen (24). Im Übermaße schaue ich an ihnen die Schönheit der Raghuprinzen, Ihr Körper ist blauschwarz wie der Hals eines üppigen Täubers. Ihre wohl gebogenen (muskulösen) Schultern gleichen dem Nacken eines Bullen. Ihr Blick ist starr wie der eines beruhigten Löwen. Ihre Stimme weich wie der Ton einer Festtrommel" (25).

Trotz ihres Vinaya, trotz ihrer ehrfürchtigen Haltung sind bei Lava und Kuśa die Kennzeichen des Mahāpuruṣa deutlich zu erkennen. In welcher Stellung sie sich auch immer befinden, alles an ihnen zeugt von einem solchen Adel, daß für ihn nur das Edelste in der Natur, der klare, im Lichte leuchtende Edelstein, der fleckenlose Mond und der mit Honig gefüllte Lotus würdige Vergleichsgegenstände sein können. Ihr kraftvoller blühender Körper hat die dunkle Farbe der Gesundheit, ihr Blick hat die Ruhe und Festigkeit des Löwenblickes, der seiner Kraft bewußt und ruhig dasitzt, gleichsam organisch herauswachsend aus der kraftspendenden Erde und aus seiner Ruhe heraus höchster Kraftleistung fähig. Das ist die *καλοκἀγαθία* des Mahāpuruṣa. Ihre Grundlage ist aprākṛta prakṛti, eine über die Natur, über das Normale hinausgehende Natur, in der alle natürlichen Werte im Übermaß vorhanden sind. Der Mahāpuruṣa ist in erster Linie abhijana = *εὐγενής*. Er ist ein Mahābhāga, einer der einen großen Anteil erhalten hat. Seiner Natur folgend ist sein Benehmen edel, kultiviert (vidagdha). Die Krone seines Wesens als Folge und Auswirkung seiner *εὐγένεια* ist aber seine in der Erfüllung seines Dharma (des Dharma seiner Jāti = Kaste, Geburt)[1]) bestehende Tugend. Durch beides, Geburt und Tugend, ist er ein Mahātman.

1) svadharma ist durchaus das gleiche wie das platonische *τὸ ἑαυτοῦ πράττειν*. Im folgenden wird sich zeigen, daß auch für den Inder die Sünde

b) Jāmadagnya, sein Abfall aus Überheblichkeit, seine Anmaßung und seine Heilung durch den strafenden König.

Eine doppelte Pflicht hat der König, positiv: „widme dich [in völliger Hingabe] der Zufriedenstellung (dem Wohle) der Untertanen“ (Utt. I, 11) und negativ: „als ein Nüchterner besiege den durch Leidenschaft berauschten“ (Mv. I, 61/62). Er beschützt die Untertanen, daß sie ihrem Dharma nachgehen können, und bestraft die Menschen, — sie sind alle seine Schützlinge, da er Lokapāla Weltenschützer ist, — die nicht zuchtvoll im Raume des Dharma leben, sondern von Leidenschaften (Gier nach Besitz = artha und Lust = kāma) beherrscht die Schranken des Dharma durchbrechen. Feinde des Dharma sind in den Rāmadramen die Rākṣasa und Jāmadagnya Paraśurāma. Die indische Theorie des Dramas hat gut beobachtet, daß es sich im Mv. um zwei verschiedene Formen und Intensitäten der Zuchtlosigkeit (durvinaya) handelt. Sie unterscheidet folgendermaßen: Jāmadagnya ist ein Nebenheld des Dramas, und zwar nacheinander (nāyaka) dhīrodātta, dhīroddhata und dhīraśānta[1]), Rāvaṇa dagegen pratināyaka = Gegenspieler oder ripu = Feind und immer dhīroddhata. Jāmadagnya geht aus der Handlung als Śānta, als vom Darpāmaya, der Krankheit des Stolzes (*ὕβρις*), endgültig Geheilter hervor, Rāvaṇa kann nur durch den von der Hand Rāma's erlittenen Tod in eine bessere Existenz eingehen.

Die Sage von Jāmadagnya Paraśurāma hat Bhavabhūti dem Mahābhārata entlehnt (III, 115—117). Die Episode mit Rāma steht im Rāmāyaṇa III, 99. Folgendes ist dort der Inhalt: Ṛcīka, der Sohn Bhṛgu's, hat Satyāvatī, die Tochter des Königs Gādhi, geheiratet. Bhṛgu gewährt, als er einmal das junge Paar

---

eine Anmaßung von Eigenschaften und Tätigkeiten ist, die nicht svadharma sind (= *πολυπραγμονειν*).

1) Vgl. Daś. II, 6 und Komm. Dhīrodātta heißt: entschieden (charaktervoll) und adlig, edel, erhoben (über das Maß gewöhnlicher Menschen). Dhīroddhata heißt: entschieden und hochmütig, sich erhebend über die Umwelt bzw. ausgefallen aus den Schranken des Dharma. Dhīraśānta heißt: entschieden und befriedet.

besucht, diesem, daß Satyāvatī und ihre Mutter je einen Sohn gebären sollen. Satyāvatī soll einen Udumbara-Baum, ihre Mutter einen Aśvattha umarmen und jede einen von Bhṛgu zubereitenen Topf Reis essen. Die Bäume und die Töpfe werden von den beiden Frauen verwechselt. Deshalb muß die Tochter einen Brahmanen mit Kṣatriya-Charakter und die Mutter einen Kṣatriya mit Brahmaneneigenschaften zur Welt bringen. Bhṛgu gewährt der flehenden Tochter, daß dies Unglück erst bei ihrem Enkel eintreffen soll. Dieser Enkel ist Jāmadagnya. Einst kommt der König Kārtavīrya in die Einsiedelei des Jamadagni (Vater des Jāmadagnya) und raubt dessen Opferkuh. Jāmadagnya setzt ihm nach und tötet ihn. Um sich zu rächen, erschlagen daraufhin die Söhne des Kārtavīrya den Jamadagni. Jāmadagnya tötet nun sie und erschlägt in schrankenloser Rachgier 21mal alle Kṣatriya der ganzen Erde. Von deren Blute legt er fünf Blutteiche an, verschenkt dann die ganze den Kriegern entrissene Welt an die Brahmanen und begibt sich, um Tapas zu üben, zum Mahendraberge. Nach dem M. Bh. ist die Blutgier des J. Schicksal, da er ja nichts für die Verwechslung kann und sich alles Übrige zwangsläufig entwickelt. Seine Geschichte wird im Epos einfach erzählt, ohne alle Wertung, ohne jeden ethischen Akzent. Bei Bhavabhūti ist sein Sosein Sünde. Im R. wird er zu einem Śānta, weil er einen Stärkeren als er ist gefunden hat, bei Bhavabhūti, weil er geheilt ist und bereut.

Jāmadagnya lebt, nachdem er die ganze Welt, die er nach der Besiegung der Krieger besaß, verschenkt hat, auf der Insel (Berg) Mahendra in der Wunschlosigkeit des Asketen (Mv. II, 11). Er gehört durch Geburt aus der reinen Familie des Bhṛgu zu den Brahmarṣi wie Vasiṣṭha und Viśvāmitra; er ist „um seiner Vorzüge willen preiswürdig“ (ślāghyo guṇaiḥ), denn er ist von grenzenloser, ungebrochener Edelgeburt (atyanta-sujana), durch seine Größe (māhātmyam) ehrwürdig, er ist voll heiliger Ruhe (prasanna) infolge der in ihm aufgehäuften Heiligkeit und darum aller Welt Freudenspender. Sein bloßer Anblick stärkt das wahre Sein (den guṇa sattva, das Gute) und vertreibt das Böse.

(asau dṛṣṭaḥ sattvam prabalayati pāpam ca nudati).[1]) Trotz dieser großen Vorzüge hat er, der Āraṇyakavrata, der alle Affekte des Saṁsāra endgültig überwunden haben sollte, einen Fehler. Er besitzt noch nicht den vollen Frieden (śama) des Vanaprastha, sein Stolz (darpa[2]) = ὕβρις) ist noch nicht erstorben. Er ist noch nicht dhīraśānta, charakterfest und befriedet, wie es der Vanaprastha sein muß. Deshalb kann ihm auch der Intrigant Mālyavān leicht ein Motiv zur Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Kṣatriya suggerieren. Durch das Spannen des Śivabogens hat Rāma Śiva und ihn, den Śivaschüler beleidigt!

Als Jāmadagnya im Drama auftritt, erscheint seine geistige Haltung konkretisiert (mūrtim āśrita) in seiner äußeren Erscheinung (Mv. II, 23—26). „Er ist es, der Bhṛgusohn, der Dreiwelt einzigartiger Held, der Heilige, vergleichbar einer gewaltigen, unnahbaren Anhäufung strahlender Energien, gestaltgewordener lodernder Vermischung von Kriegerkraft und Asketenmacht, wildem Kriegergeist (Vīra-Rasa) zusammengeballt (wie zu einer Lawine)“ (23) [lächelnd] „Obwohl er rein [durch Geburt und Askese] ist, ist sein Vorhaben schrecklich (geht er auf schreckliches Werk aus). Ein Schatzhaus der Gelübde leuchtet er von unschätzbarer Macht. Er trägt zur Schau eine Erscheinung anziehend (des Asketen) und furchtbar (des Kriegers) zugleich, wie der Atharvaveda“ (24). „Er ist hastig wie der Götterkönig, der Dreistadtbesieger der die Gestalt des Rudra als Welttodfeuer annimmt und sich anschickt, in rasendem Tanze der Weltzeit ihr Ziel zu setzen. Als Brahmane verkleidet (nur noch das Trugbild eines Brahmanen) ist er fähig, die Masse der ganzen Welt zu zermalmen; er ist in einer Person abgesondert die gebündelte Quintessenz aller Macht“ (25). [lachend[3])] „Ach,

1) Über die charismatischen Wirkungen der großen reinen Persönlichkeit vgl. S. 17.

2) darpa ist deutlich zu unterscheiden von ahaṁkāra. darpa ist das Laster der Anmaßung, ahaṁkāra die Tugend der rechten Erkenntnis des eigenen Seins und des eignen Werks. Für ahaṁkāra vgl. S. 15 (Mv. II, 38/39). [Im Buddhismus ist ahaṁkāra dagegen geradezu die Ursünde.]

3) Man beachte die Rasa-Entwicklung.

die freiwillige Buntheit (Zwiespaltigkeit) dieses Mannes. Neben ihm liegt das Beil umflochten von einer Fülle lodernden Lichtes, der Köcher auf der Schulter, an seinem Körper Asketenflechte, Bogen, Gurt und Ziegenfell. In der Hand, die die zitternde Gebetsschnur umwindet, zuckt der Pfeil. Sein Aufzug (Kleid) grausig und ruhig, breitet aus eine Schönheit voll des Gegensatzes [in widerspruchsvoller Mischung] (veṣah śobhām vyatikaravatīm ugraśāntas tanoti)“ (26). Man beachte in diesen Versen die tragische Ironie. In der Schilderung der heldischen Erscheinung und der heldischen Eigenschaften des zugleich mit den Attributen des Asketen auftretenden Jāmadagnya wird sichtbar, wie abwegig sein angemaßtes Heldentum ist. Vom Standpunkt des Dhārmika aus ist hier nur eine Haltung möglich: die Schwäche des Mannes in Ironie und Humor aufzunehmen. (Die Rasa-Entwicklung ist hier folgende: Dem zwiespältigen Charakter des Jāmadagnya entspricht der Gegensatz Raudrarasa—Śāntarasa, die in ihrer widerspruchsvollen Vereinigung den Hāsyarasa auslösen.) Die obige Beschreibung enthält gewiß noch keine direkte Wertung des Mannes, aber eine in ihrer Plastik um so stärkere indirekte durch Ausmalung der Buntheit, Zwiespältigkeit (vaicitryam) in seinem Auftreten und seiner Kleidung. Denn er ist Waldsiedler (vanaprastha) und zugleich Krieger. In ihm ist vereinigt Pratāpa (Majestät), die Eigenschaft des Königs und Kriegers mit Tapas, dem Lebensinhalt des Asketen. Er will, wie sein Aufzug bezeugt, zugleich śānta und ugra sein. Hier liegt seine Sünde. Was der Dharma des Vanaprastha fordert, ist gerade das Gegenteil von dieser widerspruchsvollen Vereinigung, die das Dharmaśāstra verwirft. „Beständig sei er mit heiligem Studium beschäftigt, beherrscht, gütig, gesammelt, immer gebend, niemals empfangend, voll Mitgefühl für alle Wesen.“ „Widerspruch ertrage er geduldig, nicht grolle er jemandem. Solange er sich in diesem Körper befindet, sei er niemandem Feind. Dem Zürnenden zürne er nicht wieder, beschimpft spreche er Heilsworte. Nicht spreche er ein Wort, ausgestreut über die sieben Tore, das eitel ist“ (Manu VI, 47/48).

Vergleicht man diese Verse aus dem Dharmaśāstra, die ja Gebotscharakter haben, mit der Beschreibung in unseren Versen, so sieht man die ganze Weite des Abstandes von seinem Dharma.

Die Haltung Rāmas dem eindringenden Jāmadagnya gegenüber ist von völliger Objektivität.[1]) Jeder Situation überlegen zeigt er keine Spur von Erregung oder Angst (er ist der unbedingt Überlegene) und steht so mit seiner Haltung im wirksamsten Gegensatze zum Schrecken des Hofes und dem Klagen der Frauen und Höflinge. „Nicht wird sein Vordringen auch nur ein wenig aufgehalten von den über den Bruch der Sitte verzweifelnden Torhütern, die, kaum haben sie ihn zitternden Blickes nur eben gesehen, wie vor die Augen geschlagen das Gesicht zu Boden krümmen. Nur nach Rāma suchend dringt der erzürnte Bhṛgusohn, während das Gefolge ‚Wehe', ‚Wehe' ruft sogar ein — ach! — in das Frauenhaus" (II, 20).[2])[3]) Rāma ist als einzige Reaktion ganz Verwunderung, daß sich ein Mann von solcher Herkunft, von einem solchen heiligen Wissen durch seine Leidenschaft zu Handlungen, die in so hohem Maße wider den Dharma sind, verleiten lassen kann. Rāma: „Auch diese sind doch Führer (praṇetāraḥ) auf dem Pfad des rechten Verhaltens. Wie kommt es dann, daß er, obwohl ein Wissender, berauscht ist von Leidenschaft" (20/21). Jāmadagnya, zum Führer geboren, müßte ein Vinetā auf dem heiligen Wege des Dharma sein und ist jetzt nicht einmal Vinīta.

Gleich beim Zusammentreffen der beiden Gegner ergibt sich so ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen dem zuchtvollen, nüchternen Rāma und dem zuchtlosen „im Rausche" lebenden Jāmadagnya, dessen Perversion offen zutage liegt. Der Vanaprastha, dem Vinaya und Śānti Standespflichten sind, tritt

1) Im R. geraten Daśaratha und die Brahmanen bei der Ankunft des J. in höchste Bestürzung. Bei Bh. nicht!

2) Man beachte den Kontrast in kruddho munir. Keine Eigenschaft ist für den Muni so gegen seinen Dharma wie der Krodha.

3) Ich habe katham api doppelt übersetzt: 1. auf (trastekṣaṇam) dṛṣṭvā und 2. auf avyāhataprakramaḥ bezogen.

auf mit den Attributen des Śiva, der König und Asket zugleich ist, der auf dem Kailāsa sich kasteit und doch auch in wildem Tanze die Welt zertanzt. Diese Verbindung ist bei Śiva wesensgemäß, bei Jāmadagnya dagegen Anmaßung. Śiva ist der Guru (Lehrer) und das Vorbild des Jāmadagnya, der vorgeblich um den Guru zu ehren das Śastragrahavratam, das Gelübde des Schwertergreifens, abgelegt hat (III, 8), durch das er, weil es ein für ihn nicht erlaubtes und zu seinem Dharma und Āśrama nicht stimmendes Gelübde ist, zum Sünder und Ketzer[1]) werden muß.

(Es folgen nun im Mv. lange, den ganzen Rest des zweiten und des dritten Aktes einnehmende Wechselreden; im zweiten Akt zwischen Jāmadagnya einerseits, Rāma, Janaka und Śatānanda andererseits, im dritten zwischen Jāmadagnya auf der einen Seite, den Brahmarṣi und den alten Königen Daśaratha und Janaka auf der anderen Seite. Diese Wechselreden entfalten die aus Geburt und Übung erwachsenden Vorzüge des Paraśurāma und seinen gegenwärtigen durch Darpa verderbten Zustand in dialektischer Setzung und Gegensetzung, zugleich dienen sie der Darstellung des Vinaya Rāmas und der „Partei des Dharma“ im Gegensatz zum Durvinaya des Gegenspielers.) Das feindliche Auftreten des Jāmadagnya wird von Rāma, Janaka und Śatānanda auch weiterhin in voller Ruhe aufgenommen. Sie verharen in ehrfürchtiger Haltung, betonen die

1) Zu kāṇḍaprṣṭha vgl. Amarakośa II, 8, 67. „Wer seiner Familie den Rücken kehrt und sich einer anderen Familie (Kaste) zuwendet, wird ob dieses verfehlten Wandels Kāṇḍaprṣṭha genannt.“ Der Sündenbegriff Indiens ist organisch und sozial. Sünder ist ein Mensch, der seine Grenzen nicht beachtet (nirmaryāda), einer, der vom Wege abgewichen ist (apacara), einer der sich abseits gesetzt hat (apasada), der aus den Dämmen des Dharma gebrochen, herausgeflutet ist (utsikta) — alles Symptone und Folgen der Tatsache, daß er schlecht aufgeleitet und geleitet ist (durvinīta) und nun Taten tut, die nicht gelehrt werden und (deshalb) Fehltaten sind (aśiṣṭavikṛtaceṣṭa). Durch diese Disziplinlosigkeit (durvinaya) wird er verderbt (duṣṭa) und in seiner Verderbnis (doṣa) verdirbt er notwendig seinen Lebensraum und andere Menschen (doṣayati).

lichten Seiten des Abkömmlings und schweigen noch ganz von seinen Schwächen. Obwohl er mit dem Vorsatz zum Mord kommt, obwohl sein Gehaben ganz gegen den Dharma ist, sehen sie in ihm nur den Heiligen und den Gast und sind bereit, ihm als solchem alle Ehre zu erweisen. Indessen geht durch alles, was er sieht und erlebt, in Jāmadagnya eine starke seelische Veränderung vor. Er weint. Rāma: „Warum weint der Ehrwürdige"? Jāmadagnya: „Gar nichts! Daß du, bei dessen erstem Anblick eben entstandene Freudegefühle im Geist sogleich ihre höchste Fülle (Intensität) erreichen und ein Augenfest die Liebesgöttin preist, daß du, der Anmutige, noch mit dem Hochzeitsgürtel geziert und lieb meinem Herzen, jetzt getötet werden mußt, weil du den Guru beleidigt hast, darunter leiden wir gar sehr" (45). Rāma: „Bhārgava, ich weiß es, du hast Mitleid mit mir." Jāmadagnya: „He, bist du dadurch etwa geschützt? Auf den Nacken deines Muschelhalses, dessen Bau lieblich ist wie eine nektargefüllte Wolke, wird, ach, das Beil fallen" (46). Rāma: „Es ist doch wahr, du bist von Mitleid gerührt" (Mv. II, 45—46). Rāma appelliert an das Gute in Jāmadagnya „Du bist ja gar nicht so, wie du zu sein scheinst und vorgibst, denn schon kommen ja in dir edle Regungen zum Durchbruch", hat aber mit diesem pädagogischen Versuch keinen Erfolg. Die edlen Regungen sind gewiß da, aber es sind nur Gefühle, deren sich Jāmadagnya schämt. Von Umkehr ist keine Rede. Vielmehr bekennt er sich auch weiter zu seinen Schreckenstaten („der ich sogar immer wieder die Kinder aus dem Mutterleibe gerissen habe" 48). Er muß dafür die sehr sachliche und kühle Antwort hinnehmen: „Mordgier ist hier und allenthalben ein Laster des Mannes. Wie kann man sich ihrer brüsten." Der einseitige Fanatismus des „Ketzers" wird in den Antworten des Jāmadagnya immer wieder aufs deutlichste sichtbar.

Śatā: „Ins Frauenhaus bist du wider die Sitte (in Unordnung, aus Unordnung) eingedrungen und hast dadurch unser Heim befleckt." Jāmadagnya: „Ein im Walde wohnender Brahmane bin ich und kenne nicht die Hausbräuche der höchsten Herrn"

[Rāma wird nun zur Lösung des Hochzeitsgürtels (Kaṅkaṇamocana) entboten.] Rāma: „Heiliger Jāmadagnya, so befehlen es die Guru (daß ich zu Sītā gehe)“. Jāmadagnya: „Ist das denn Sünde? Es geschehe der Weltdharma [der Dharma der ‚Weltmenschen‘].“ Jāmadagnya verachtet das zweite Āśrama, verachtet das Weltleben. Auch diese Verachtung ist Sünde am Dharma (man beachte auch hier die Ironie des Jāmadagnya und die höhere Ironie des Dichters).

Eine bedeutsame Steigerung erfährt der Dialog dadurch, daß im dritten Akt als Gegner der Wechselrede Männer größerer Autorität, Vasiṣṭha und Viśvāmitra, auftreten. Beide wiederholen noch einmal die Bitte um Annahme der Gastfreundschaft. „Deshalb (weil wir dir gütig entgegentreten), du Held, stehe ab von diesem nutzlosen Streit. Das aber geschehe (1/2): Geschlachtet ist die junge Kuh. In der Butter kocht der Reis. Brahmane, in ein brahmanisch Haus bist du gekommen. Beglücke uns“ (2).

Jāmadagnya besitzt auch jetzt nicht die geistige Freiheit, seinen Vorsatz zu ändern. Er fürchtet den Vorwurf der Charakterlosigkeit und Feigheit. „Wenn am Ruhm der Edlen, der ohne Grenzen nach allen Seiten leuchtet, auch nur mit Mühe sich etwas Tadelnswertes hat finden lassen, so verstummt niemals, im Nu verbreitet durch die kleinen Menschen, beschmutzendes Gerede“[1]) (4).

Bisher hatten die Brahmanen, da sie in Jāmadagnya nur den Gast sehen wollten, nicht von seiner Sünde gesprochen. Jetzt können sie darüber nicht länger schweigen. Sie sind von nun ab die Richter des Dharma, ihr Sprechen ist ein gültiges. „Aber, lieber Freund, warum willst du dein ganzes Leben lang ein waffentragender Unhold sein? Du bist doch ein Brahmane, Jāmadagnya! Erfreue dich (also) des reinen Weges, der du doch auch ein Āraṇyaka bist. Sammle also in dir an (realisiere fort-

1) Vgl. damit Utt. I, 5 und überhaupt die Rolle der Kiṁvadantī im Utt. Das ist offenbar ein persönliches, tief in sein Geschick eingreifendes Erlebnis, das der Dichter darum immer wieder ausspricht.

schreitend in dir) die vier geistigen Haltungen maitrī usw.[1]), die den Geist zur Ruhe und Klarheit bringen. Es kläre sich in dir das Verhalten des Geistes das ‚leidlos und lichthaft' [viśokā jyotiṣmatī][2]) heißt und dieses mache ein Ende mit dem Beil. Aus dieser Klarheit erwächst dann das ṛtambharā[3]) genannte kraftvolle Erkennen, das im Schauen, des inneren Lichtes besteht [antarjyotiṣo darśanam], das ohne Anwendung äußerer (Erkenntnis-)Mittel aller Dinge mächtig ist und durch das Verwirrung und Aufregung vertrieben werden. Das ist von einem Brahmanen zu üben, wodurch er (als Überwinder) das Übel Tod [mṛtyum pāpmānam] durchquert (4—5)." Diese Mahnung gibt die metaphysische und moralische Erklärung und Wertung der Abirrung des Jāmadagnya, ihre Ursache und zugleich den Weg zu ihrer Überwindung. Die Ursache ist das Vorherrschen des Guṇa „rajas", weil er die Yogapraxis, deren Ziel die Verwirklichung des ‚sattva' und Verdrängung (und Ausschaltung) von ‚rajas' und ‚tamas' ist, seinem Stolze geopfert hat. Der einzige Weg zur Überwindung der Sünde ist jetzt die Rückkehr zum Yoga. Auch auf diesen Rat geht der Verblendete nicht ein. Er erkennt wohl die Autorität der Mahner an, er ist auch zur Genugtuung und Buße bereit, aber nicht zum Gehorsam. In-

---

1) maitrī usw.: „Durch die Realisierung von Freundschaft (Wohlwollen), Mitleid, Freude und Gleichgültigkeit (Verachtung) in bezug auf Glück, Unglück, Reinheit (Tugend) und Unreinheit (Laster) wird die Klarheit (und Ruhe — prasāda) des Geistes verwirklicht" (Yogas. I, 33).

2) „Oder ein Verhalten ‚kummerlos und lichthaft' das erworben [als erworbener Habitus] Ursache der Stetigkeit des Geistes ist" (Yogas. I, 36).

„Mit dem Worte ‚jyotis' (Licht) wird das lichtförmige Sichausbreiten des Sattva benannt. Wenn dies in der Wirkweise des Geistes in vorzüglicher Weise, in reicher Fülle, ja im Übermaße sich findet, so heißt diese auch „viśokā" (frei von Leid) und ist dann Ursache der Stetigkeit des Geistes" (Bhoja zu I, 36).

3) „Ṛtam, die Wahrheit trägt sie. Niemals wird sie durch das Gegenteil [den Irrtum, oder nur den Zweifel] verhüllt. Mittels dieses Erkenntnislichtes schaut der Yogin alles [ein jedes Sein bzw. jedes Ding] in seiner Wesenheit und erlangt so den besten Yoga" (Yogas. I, 48 mit Bhoja).

folge der durch die Leidenschaft hervorgerufenen Wucherung des Guṇa „rajas“ ist gegenwärtig der Guṇa „sattva“ umhüllt und sein Prakāśa, sein Licht, verdunkelt. Die klare Schau, die Gabe der Unterscheidung der Werte und Pflichten, ist geschwunden und durch ihr Schwinden ein voller Umsturz der Werte eingetreten. „Denn auch als die Erlösung (Befreiung aus dem Saṁsāra, vimukti) lieber ist mir das ‚Hüten meines Stolzes‘. Ihr seid mir Verwandte, doch dies ist mein rauher Arm durch die Bogensehne mit einer Hornhaut gezeichnet. [Der steht mir noch näher]“ (9). Die Verwirrung der Guṇa, die innere Unordnung hat in Jāmadagnya bewirkt, daß das höchste Ziel der Erlösung seinen Platz abtreten mußte an das dem Āraṇyaka streng verbotene „Hüten des Stolzes, mānarakṣaṇam“. „Sicher ist er an Qualitäten groß, doch von Natur wie ein Asura. Auf Grund des Vorzugs der Allgegenwart ist er in seiner ganzen Erscheinung (in allen Lebensäußerungen) vom Darpa beherrscht“ (12).

Jetzt steht Jāmadagnya vor der Entscheidung, sich entweder noch durch die Lehre der Brahmanen auf den rechten Weg zurückbringen zu lassen, oder durch die ihm vom Könige zuteil werdende Bestrafung.

Daś.: „Die Aufgabe der Zähmung der schwer zu Zähmenden liegt den Kriegern ob. Du bist ungezähmt und darum wir, die Krieger, deine Bestrafer. Sei alsbald befriedet! Warum willst du dich erst noch zwingen lassen? Was haben die Brahmanen, deren höchstes Ziel ist, Friedensbringer zu sein, mit der Waffe zu tun, die [allein] die Krieger zu führen haben?“ (V. 4).

J.: (lachend) „Wahrlich lange Zeit schon hat seinen Beschützer Jāmadagnya, dessen Erzieher ihr Kṣatriyakönige jetzt spielen wollt.“

Daś.: „Wie gäbe es hier noch einen Zweifel. Wenn jemand unwissentlich sich auf Irrwegen befindet, weil er im Erkennen unsicher ist und so ein Werk tut, das für dieses und das künftige Leben hinderlich ist, so ist sein Hüter der Guru. Wenn indes der Irrweg zweifellos ist und er trotz vorheriger (richtiger) Erkenntnis ein verbotenes Werk tut, der König aber diesen Mann

nicht bestraft, so führt das zur Unordnung (Anarchie) im Lande“ (35).

Viśv.: „Wenn gar kein Erkennen entstanden ist oder durch Zweifel verwirrtes oder falsches, so umschreite verehrend des Vasiṣṭha Füße[1]) (d. h. gehe wie ein Schüler demütig zu ihm, um dich belehren zu lassen). Sicherlich liegt der Fehler im Erkennen, wie wäre sonst dieses schlechte Verhalten möglich. Wenn du an dem Reinen dich versündigst, nicht ertragen das die Fürsten“ (36).

Doch alle Belehrungen der Brahmanen haben keinen Erfolg. Deshalb muß der strafende König in Funktion treten. Das geschieht. Im 4. Akt sehen wir Jāmadagnya völlig umgewandelt.

Rāma: „Daß ich gegen dich, der Asketen Besten, dessen ehrwürdige Füße verehrt werden von den Brahmakündern, der du ein Schatzhaus bist von Wissen, Askese, Gelübde, durch Schicksalsfügung von dem Vinaya abwich, das verzeihe du, Heiliger. Dieser Verehrungsgruß (añjali) gilt dir“ (21).

Jāmadagnya: „Du hast keine Sünde gegen Jāmadagnya begangen. Die reine brahmanische Geburt, der Ahnen Adel, mein Wissen und mein Wandel — durch welches eine mir alle diese entrissen wurden, obwohl es mich nur für den Zeitraum eines Gedankens ergriff[2]) — dies Hochmutsfieber (darpāmaya), eines und doch ein Urwald vieler Laster, ist jetzt von dir dem Brahmanenliebling geheilt zum Frieden.“

Rāma: „Wie hätte ich nicht gefehlt, da mein Mißverhalten (duryoga) bis zum Waffenergreifen anstieg.“ Jāmadagnya: „Das ist so euer Weg (nyāya, eure Art): Wenn ein Fehler (körperlicher oder moralischer) anders nicht heilbar ist, heilen ihn Arzt wie König mit dem Messer (Schwert) in der Hand durch Beschneiden (Umschneiden)“ (23).

Nunmehr bittet der reuige Jāmadagnya die Brahmanen um Auferlegung einer Buße. „Möchten doch die Meister mir, dem

---

1) Vgl. Manu II, 71.

2) Wörtlich: für das Zeitmaß des Bewußtwerdens.

von Rāma Gezähmten, eine Sühnung zeigen zur Abwaschung der großen Sünde, die aufgehäuft ward durch die Verletzung der Alten (Ungehorsam gegen die Alten). Ihr schautet adaequat in seiner ganzen Fülle den Urdharma. Das vom Lehrer empfangene Wissen überlieferten in mannigfacher Weise Manu und andere Rechtslehrer in ihren Darlegungen“ (25).

Wie die Sünde des Jāmadagnya, das Übertreten des seit Alters überlieferten Dharma, eine durch das Hochmutsfieber verursachte Revolution gegen die Autorität des Dharma und seiner Seher und Künder war, so kehrt jetzt der Geheilte zur Autorität und zur Ordnung des Dharma zurück. Vas.: „Heute bist du in unserem, der Brahmanen Hause (neu)geboren. Da du falsche Wege gingest, waren wir traurig, anders froh. Das ist die Natur der Alten. Was aber das Bessere ist, das ist dieses (26). Deshalb bist du jetzt ganz gereinigt.“

Viśva: „Wissen wir ja, daß deine Sünde (Schlechtigkeit) durch Rāma hinweggenommen (abgeschlagen) wurde, denn in gleicher Weise wie die Sühnung nennen die Rechtslehrer auch die Bestrafung durch den König ‚Freikauf (niṣkraya, redemptio) von der Sünde‘. Um wieviel mehr gilt das, wenn es hier der heilige Vasiṣṭha in Gegenwart der Könige lehrt“ (26/27).

Daś.: „Wie sollte es für dich, den durch Herkunft Reinen (und Reinigenden), noch eine Reinigung geben. Weder das Wasser des Tīrtha, noch das Feuer benötigen der Reinigung aus anderer Quelle“ (27).

Wie völlig die Gesinnungsänderung in Jāmadagnya ist, ist daraus zu ersehen, daß er, der noch eben vom Stolz Berauschte, vor Scham in die Erde versinken möchte: „Heilige Erde, öffne mir gütig einen Spalt.“ Die Zeit der Sünde ist wie ausgetilgt; es ist alles wie vor dem Falle. Janaka kann jetzt sprechen „Heiliger, wenn du uns gewogen bist, reinige (paripunīhi) unsern Palast durch hochgemutes Eintreten.“

Jāmadagnya ist jetzt wieder puṇya = heilig und pāvana = reinigend. Er legt jetzt den Bogen für immer ab, und das Beil

wird nur noch friedlichem und heiligem Zwecke, der Zubereitung des Holzes für das Opferfeuer dienen. — Vas. und Viśvā. entlassen den Asketen mit Heilsworten. „Beständiger Friede werde dir zuteil, das innere Licht leuchte, ununterbrochen sei dein Geist in heilvolle Gedanken versenkt (ohne Unterlaß auf Heilvolles sinnend)“ (36).

Rāma, der König und Krieger, hingegen erhält den Auftrag, die Asketen des Daṇḍakawaldes mit der Stärke seines Armes zu schützen. Jetzt ist das rechte Verhältnis wieder hergestellt. Ein jeder steht in seinem Dharma. Der Kṣatriya schützt den Brahmanen in dessen Auftrage und um des heiligen Schatzes willen, dessen Hüter er ist, als ‚brahmakośasya goptā‘.

c) Rāvaṇa und die Rākṣasa, die Feinde des Dharma. Die Intrigen des politischen Intriganten Mālyavān. Der Held des Dharma siegt.

Schon früh muß in Indien gegen die Allherrschaft des brahmanischen Dharma aus Kriegerkreisen heraus eine Rebellion erfolgt sein, die ihren Niederschlag im Arthavāda, der Lehre vom Primat des Nutzens, gefunden hat. Dieser Geist des Artha ist im Epos vorherrschend, wenn es sich um Unternehmungen der Kṣatriya handelt, sodaß dort sich sogar ein Musterheld wie Rāma gelegentlich auf den Standpunkt des Artha stellt, wenn es der Vorteil erheischt, und diesen Standpunkt noch rechtfertigen will, auch wenn er seinen Zweck durch ein recht unsauberes und wenig dem Königsdharma entsprechendes Mittel erreicht hat. Auf dem Boden eines uneingeschränkten Artha, und zwar durch hereditären sündhaften Habitus, stehen im Rāmāyaṇam die Rākṣasa unter ihrem Fürsten Rāvaṇa. „Er zeugte ein Scheusal, dämonengestaltig, gräßlich zu schauen, zehnnackig, mit Riesenhauern, vergleichbar einem Haufen von Antimon, rotlippig, zwanzigarmig, groß-mäulig, mit flammendem Haupte.“ Er ist also ein Monstrum. Dem entspricht das böse Vorzeichen bei seiner Geburt: es fällt ein Blutregen (vavarṣa rudhiram devo).

Dagegen ist sein Bruder Vibhīṣana das gerade Gegenteil von ihm [dharmātmā (V. 39) nicht wie er arthātmā]; dem entspricht das gute Vorzeichen des Blumenregens (puṣpavarṣa).

Wie Rāvaṇa sind auch die anderen Rākṣasa. So heißt es etwa von Mārīca und Subāhu: „Die ob ihres Heldentum 'herausgeströmten' (aus den Dämmen des Dharma) beiden Bösewichte sind ein Raub geworden für das Fangnetz der Zeit (des Todesgottes)" R I, 19, 22b. Sie sind im Kampfe hinterhältig „heimtückisch im Kampfe sind die Rākṣasa" (R. I, 20, 8). Sie sind Feinde des Heiles (puṇya) und des Dharma, sowie der Personen und Handlungen (Behinderer, Störer des Opfers), durch die Puṇyam und Dharma in die Welt kommen und in der Welt erhalten und gefördert werden. Bh. hat auch hier wie bei J. wesentliche Änderungen vorgenommen. Wohl hat er den Mythus mit allen Zügen der Überlieferung beibehalten, aber der Akzent ist verschoben. Im Rāmāyaṇa ist Rāvaṇa durch Schicksal so, wie er ist. Bei Bh. ist sein Abfall und sein Verharren im Abfall schuldhaft. Es handelt sich dabei nicht um eigentliche Änderungen des epischen Stoffes, obgleich auch diese nicht ganz fehlen, sondern um eine scharfe Akzentuierung unter der Kategorie des Dharma. Im Rām. muß Viṣṇu sich in Rāma inkarnieren — nur ein Mensch kann Rāvaṇa töten — um die Götter und Menschen vor den Gewalttaten des übermächtigen Rāvaṇa zu erretten. Bei Bh. ist Rāma Typus und Ideal des die Sünder strafenden Königs, Rāvaṇa der Feind des Dharma und als solcher Gegner des Dhārmika-rāja. Im Rām. steht noch im wesentlichen Macht gegen Macht, hier Dharma gegen ungehemmten Artha.

Betrachten wir die Person des Rāvana näher. Auch er gehört zu den *ἄριστοι*, ist ein *εὐγενής*. Er ist Urenkel des Prajāpati, Sohn des Ṛṣi Viśravas, Bruder des Kubera. Er ist also ein aprākṛta sujana, durch Herkunft dem Vasiṣṭha und Viśvāmitra und Jāmadagnya gleichstehend. Als Rāvaṇa durch einen Boten die Hand der Sītā fordert, erhebt Lakṣmaṇa gegen dessen ehrenvollen Empfang Einspruch.

Lakṣ.: „Eine Frucht allzugroßen Edelmutes des Edlen (saujanyam des ārya) die Wertschätzung sogar dieses Nachtschwärmers (niśācara = rākṣasa), unseres natürlichen Feindes, der durch Vergewaltigung der Veden uns unseren Kriegerglanz raubt, der einen Sproß des Ikṣvāku den heiligen König Anaraṇya getötet hat“ (I, 32).

Rāma: „Freilich mag er der Tötung verfallen sein, weil er Feind ist; doch darfst du ihn, den an unmeßbarer Askese Reichen, den Überhelden, den Ungewöhnlichen nicht wie einen Gewöhnlichen behandeln (aprākṛtam prākṛtavad).“ Lakṣ.: „Welches Heldentum besitzt denn er, der das Betragen eines rechten Helden abgelegt hat?“ Rāma: „Lieber, bitte nicht so. Daß er wissentlich auch gegen einen solchen Edlen vom Wege des Dharma abgeglitten ist (dharmyāt patho vicyutaḥ), was sprechen wir davon; wohnen ja doch nicht an einem Orte alle Vorzüge.[1]) Wer ist, außer dem ehrwürdigen Jāmadagnya, von dem der Sechsgesichtige (Skanda) im Spiele besiegt wurde, noch ein solcher Held, dem der Sieg über das All ohne Widerstand zufiel.“

In diesem Dialog erhalten wir die ganze Gegensatzfülle (Dialektik) der Person „Rāvaṇa“. Er ist einerseits ein Mann von höchsten Eigenschaften, von edelstem Herkommen, von unermeßlicher durch Askese erworbener magischer Macht und ganz ungewöhnlichem Heldentum. Er ist ein Aprākṛta (Übermensch), ein über das Natürliche Hinausragender, nicht mit gewöhnlichen Maßen zu Messender und muß diesem Sein entsprechend auch in seinen Boten mit bahumāna — Ehrerbietung aufgenommen werden. Andererseits dagegen ist er vom Weg des Dharma abgewichen, ist ein Feind der Offenbarung (trayīparidhvaṁsāt V. 32), Brahmanenmörder und maßt sich das kṣātram tejas, die nur dem Könige zukommende Majestät an. Darum ist er als Feind (śatru) zu behandeln, d. h. zu töten (vadhyaḥ 32/33).

Diese Vereinigung von Wert und Unwert (beides im Übermaße) in einer Person wird hier wie im Falle des Jāmadagnya

1) Es gibt wenige ganz ideale, fehlerfreie Menschen in den nicht idealen Yuga. sarvo daṇḍajito loko durlabho hi śucir naraḥ. Manu VII, 22.

einfach als eine Realität hingenommen, über die der Edle nur staunen kann, die er aber infolge seiner eigenen Reinheit und Ungeteiltheit nicht versteht.

Jaṭāyus: „Paulastya, wie konnte bei dir, der aus der Familie der Heiligen stammt, die die Auflösungen der Welten (Weltzeiten) überdauerten und Herren des Vedawissen sind, bei dir, der geläutert (gewaschen) ist durch Vedische Riten, dem Besieger der Nitala-region, dem durch Askese [und ihre Erfolge] übermütig gewordenen König, ein tadelnswertes Sündenleben entstehen und eine schlechte Gesinnung, gar nicht stimmend zu deiner Herkunft."

Rāvaṇa ist also trotz seiner natürlichen Nähe (beide sind sujana) der natürliche Feind (nisargavairin) Rāma's, von dem sein Dharma verlangt: „Als ein Nüchterner besiege den im Rausche lebenden" (I, 16/22). In dem [nun beginnenden] Kampfe des Dharma gegen den Artha, — das ist ja das Thema des Mv. — ist der Dharma personifiziert in Rāma, bzw. den Brahmanen, der Artha in Rāvaṇa — Mālyavān. Das Drama selbst hat die Form eines Intrigenspieles mit Mālyavān als Intriganten, aus dem der Dhārmika-rāja alle Listen des Artha überwindend als Sieger hervorgeht.

1. Intrige (Mv. II, 1—15).

Zu Beginn des 2. Aktes ist M. in schweren Sorgen: „Die Demütigung dieses Königs durch den Raub der Sītā ist vereitelt. Gelockert ist das „Einzig-auf-uns-schauen" der Götter; seit den Freudentönen[1]) [den Tönen der nāndī] ist ihm dann von ihnen Heil widerfahren. Es ist Regel, daß alles teil hat an der Veränderung[2]) [die Entfremdung, den Stellungswechsel teilt], wenn das Prestige zerbricht. Durch die Minderung des Ansehens hat sich

1) Geht auf: diṣṭyā devadundubhidhvaniḥ puṣpavṛṣṭiśca (I, 42/43).

2) vikṛti ist Abweichung vom Normalen, Verstimmung, Abfall. Der Gedanke ist: Erleidet das Ansehen eines Fürsten Einbuße, so führt das zur Verstimmung und zum Abfall der Freunde und Bundesgenossen. vikṛti als „feindlicher Faktor" (J. J. Meyer) A. Ś. VII, 18 ed. Jolly S. 190. Vgl. auch vikuryuḥ (IV, 8) und Rājat. VII, 899, vikṛtim dadhe.

die Lage höchst ungünstig verändert. Die Götter, die noch eben die Herrschaft des Rāvaṇa anerkennen mußten, stehen jetzt zu Rāma. Das Bedenklichste ist, daß die Brahmarṣi Viśvāmitra und Vasiṣṭha mit ihrer geistigen Macht auf der Seite Rāmas sind (vgl. S. 18: „Eine nie fehlende Waffe . . .).

Der Gegensatz zwischen Rāma und Rāvaṇa ist nicht zu überbrücken, der Kampf ist unvermeidlich und, da Rāma ein mächtiger (überlegener) Gegner ist (śakta pratiyogin), sein Ausgang mehr als zweifelhaft. Zudem hat Brahma dem Rāvaṇa nur Unbesiegtheit durch einen Gott, nicht durch einen Menschen zugesagt. („Nur vor dem Menschen sang uns Brahma Furcht zur Zeit der Wunschgewährung“ II, 6d.) Nach der Lehre des Arthaśāstra, dessen getreuer Schüler M. ist, ist sein Herr jetzt in der Lage des „Schwachen“ (A. Ś. XII, 1, 2). Er muß also das tun, was das A. Ś. für diesen Fall empfiehlt; einen anderen Gegner für Rāma finden, um sich nicht selbst zu gefährden. Dieser andere ist Jāmadagnya. „Wenn das Spannen des Bogens dem Śivaschüler zu Ohren käme, nicht ertrüge er das. Wenn beide sich dann in der Gewalt des Anpralls im Kampfe gegenseitig töteten, so wäre uns das nur lieb“ (II, 12).

Mālyavān will also der krankhaften Machtsucht und Ehrsucht des Jāmadagnya neue Nahrung zuführen. Es schaltet fremde Sünde in seine Politik ein. Freilich weiß er wohl, daß er ein gewagtes Spiel spielt, denn der Ausgang des Kampfes ist ungewiß. Er überdenkt dessen Möglichkeiten: Fallen beide im Kampfe, so sind die beiden Nebenbuhler mit einem Schlage ausgeschaltet. Besiegt Jāmadagnya den Rāma, so wird der Grausame den Unterlegenen sicher töten.[1]) Siegt dagegen Rāma, so würde er als brahmaṇya (12/13) dem Brahmarṣi nichts antun. Alle würden ihn als Sieger über den Feind des Dharma anerkennen. Die Götter, zornig über die Gewalttaten des Rāvaṇa, würden ihn zu ihrem Führer gegen die Rākṣasa machen. Rāma, der ganz

1) Nicht einmal der König darf den Überwundenen töten. Vgl. die Aufzählung der Nichzutötenden, Manu VII, 90—93.

im Dharma Ruhende, Edelmütige (dharmasaumyacarita), wäre dann der „pati viśvasya", der Herr des in die Schranken des Dharma zurückgeführten All (V. 13). Die Ziele und Erwägungen des Rākṣasaministers sind ganz frei von jeder Rücksicht auf den Dharma und einzig vom Artha her bestimmt. Die Aufwiegelung des Jāmadagnya, zu der Mālyavān entschlossen ist, hat als Ziel den Sieg des schrankenlosen Artha über den Dharma.

2. Intrige (IV, 1—11).

Die Kriegslist des Mālyavān hat zu einem vollen Mißerfolg geführt. Der Kṣatriyafeind Jāmadagnya ist besiegt und bekehrt. „Des Kṛśāśva Schüler siegt jetzt, der heilige Viśvāmitra. Im Geschlechte des Hundert-strahligen (Sonnengottes) siegt jetzt in der Welt die Kriegerkaste. Der zurückwies in seine Schranken den Kṣatriyafeind (vinetā kṣatrārer) er, der gelobt, der Welt die Furchtlosigkeit zu schenken, die Zuflucht der Welten, die Zierde des Sonnengeschlechtes ist siegreich" (IV, 1).

Mālyavān greift zu einer neuen List. Er will, sich einer Frau bedienend (strīvairam)[1]), Rāma in den Wald locken. Dort wird er allein in dem fremden Gelände leichter überwältigt werden können. Auch wird sich dort eine Gelegenheit zur Entführung der Sītā finden. Māl.: „Der Königin Kaikeyī, der Mutter des Bharata, sind einst zwei Wünsche vom König Daśaratha gewährt worden. Deren Dienerin Mantharā ist jetzt als Botin des Daśaratha von Āyodhyā nach Mithilā geschickt worden und befindet sich bei Mithilā. So habe ich es eben von Spionen gehört. Ihren Körper betrittst du und handelst so und so (er sagt ihr den Auftrag ins Ohr)."[2])

1) Mancherlei Formen des ‚strīvairam' bei Kauṭalya, vgl. etwa die gūḍhāḥ striyaḥ, ed. Jolly S. 241 (vorletzte Zeile).

2) Hier hat Bh. die Erzählung des Ramāyaṇam wohl aus folgenden zwei Gründen abgeändert: 1. Die Königin Kaikeyi wird, da bei einer Gattin des Daś. ein derartiges Verhalten unmöglich erscheint, entlastet. 2. Die Handlung wird wesentlich gestrafft, da ihr Fortgang von dem Gegenspieler, nicht von dritter Seite her verursacht wird. In einem Intrigenspiele muß dem Intriganten diese Aufgabe zufallen.

Die neue Kriegslist ist also ein Betrug (chadmadaṇḍaprayoga IV, 2). Alle Bedenken der Śūrpaṇakhā, der dieses Vorgehen ungeziemend zu sein scheint, weist Mālyavān zurück. Śūrp.: „Mir scheint das nicht angebracht zu sein, sowohl was betrifft das Herbeischaffen des fernen Rāma als auch betreffs des ‚Strī-vairam-Verfahrens', das nicht gegen ihn angewendet werden darf, bevor die Feindschaft eröffnet ist."

Māl.: „Er ist doch Nachbar[1]) (damit natürlicher Feind), weil kein Land zwischen ihm und uns ist. Ist denn nicht außerdem durch das Mißgeschick (upaplava) der Söhne des Sunda und Upasunda und ihrer Gefährten von dem Feinde der Tāṭakā der Krieg eröffnet worden? Auch ist die Feindschaft zwischen Rāma und Rāvaṇa überhaupt unabwendbar. Sieh! (2/3):

Seine Aufgabe ist der Schutz der Welt, gegen die wir beständig Gewalttat im Sinne haben (haṭhādeśiṇaḥ Ratgeber zur Gewalttat sind). Wie sollte unter diesen Umständen eine Vereinbarung (sāma) möglich sein mit einem, der uns nur Unliebes tut und dessen Sein uns ganz entgegengesetzt ist [dessen Ātman, sein ganzes Wesen, sein Denken und Streben, das unseren Zielen (artha) Entgegengesetzte (den Dharma) zum Ziele hat]. Nach welchem Gute (artha) sollte andererseits der Raghusohn noch zu streben haben, den die Götter zu ihrem Führer bestimmt haben. Darum gibt es in diesem Falle auch keine Bestechung (dānam), und auch das Säen von Zwietracht (im Lager des Gegners, bhidā, bheda) ist bei ihm für euch undurchführbar (3). Ferner wird ‚im Falle des übermächtigen Feindes' (die Möglichkeit) eine(r) offene(n) Bestrafung nicht sichtbar (na prakāśadaṇḍa prakāśate). Für diese ist ein solches Vorgehen (eine solche Taktik, upakrama) erforderlich" (4).

Māl. weiß, daß hier die letzte Rettungsmöglichkeit liegt und auch diese nur eine recht schwache ist. Die innere Lage ist nämlich ebenso schwierig wie die äußere. „Weil kein Zwischenraum zwischen unseren Bereichen ist, tut er uns beständig Ab-

1) Vgl. die Anm. S. 46.

bruch und muß ihm beständig von uns Abbruch geschehen (apakṛd apakṛtyaśca). Zwiefach ist Rāma Feind: er ist von Natur voller Zucht und Kṣatriya. Mein dritter Neffe ist ‚geborener Feind' des Fürsten der Nachtschwärmer und erzeugt durch seine bloße Anwesenheit wie eine Schlange in uns Furcht[1]) (7). Kumbhakarṇa ist, obwohl am Leben, als ob er nicht wäre, wegen seiner künstlichen Schlafsucht (siehe Rām. VII, 10) und wegen seiner Zuchtlosigkeit (Disziplinlosigkeit, avinaya). Den Vibhīṣaṇa (den zweiten Bruder des Rāvana) dagegen lieben die Untertanen wegen seiner die Herzen gewinnenden Vorzüge. Leute wie Khara, Dūṣaṇa und Triśiras halten aber ganz nach der Lebensart der Familie (kulasadṛśavṛttayo) nur deshalb zum Könige, weil sie dem Könige Schätze abmelken, wie eine Kuh vom Kalbe gemolken wird. Schon sind auch die Untertanen in Aufruhr und verschwören sich. Deshalb wird das durch innere Spaltungen zerrissene Königshaus durch den bloßen Angriff Rāmas zerspalten werden, denn es heißt[2]): Auch ein kleines Übel ist für den Angegriffenen schwer zu heilen. Dagegen gäbe es wohl ein Mittel in der Entfernung des Vibhīṣana (vibhīṣaṇāvagrahataḥ). Indessen würde weder die öffentliche Bestrafung des V., noch eine heimliche durch Einkerkerung (saṁrodhanam) oder Verbannung (apasāraṇam) angängig sein. Wie ertrügen die Rākṣasa, die ungemindert in ihrer Zuneigung zu ihm sind, eine offene Unterdrückung? Indes würde auch eine heimliche Bestrafung, wenn sie von Einsichtigen erschlossen wird, bei einem Angriffe Rāmas zu einem bösen Ende führen, weil sie die Untertanen mit Zorn

1) Vgl. A. Ś. VI, 2. Der Grenznachbar ist natürlicher Feind (prakṛtyamitra), der aus gleicher Familie stammende mitgeborener Feind (sahaja), einer, der behindert wird oder behindert (viruddho virodhayitā vā) künstlicher (kṛtrima) Feind. Rāma ist natürlicher Feind und zugleich künstlicher Feind [apakṛd apakṛtyaśca = viruddho virodhayitā ca]. Der dharma-treue Vibhīṣaṇa ist mitgeborener Feind und als solcher vibhīṣaṇa, furchterregend.

2) Vgl. A. S. ed. Jolly S. 162/63 laghv api vyasanam abhiyuktasya kṛcchram bhavati. Bhavabhūti: laghv api vyasanapadam abhiyuktasya kṛcchrasādhyam bhavati. Freies, zum Zwecke der Verdeutlichung erweiteres Zitat.

erfüllte (7/8). Wenn die gewaltsame Einkerkerung auch gelingen sollte (saṁrodhane tv abhibhavād vihite), würden wohl Khara und Genossen, weil sie nur ihn lieben, übergehen (vikuryuḥ). Auch den Vertriebenen würden sie begleiten (nirvasyamānam api taṁ parivārayeyuḥ). Deshalb ist zuvor an Khara und seine Gefährten zu denken. So also muß man gegen Rāma verfahren" (8). Śūrp.: „Wehe über die Unzuverlässigkeit der Gefolgsleute, daß du von Khara und seinesgleichen trotz ihrer engen Verwandtschaft mit Rāvana so denken mußt." Māl.: „Das ist so die Sitte der Söhne der Familie (īdṛśah kulaputrakācāraḥ)."

Der Artha rächt sich. In der Notzeit ist kein Verlaß auf Freunde, die nur um des Nutzens willen Freunde waren. Für die Zukunft ergeben sich folgende Aussichten: Vibhīṣaṇa wird, wenn er merkt, daß man ihm nachstellt, zu Sugrīva nach Ṛṣyaśṛṅga fliehen, wo auch Rāma ist. Sollten dort Vibhīṣaṇa und Sugrīva sich mit Rāma vereinigen, so würde das Vālin nicht dulden. Unterläge dann im Kampfe mit Rāma der starke Vālin, so bedeutete das die endgültige Niederlage des Rāvaṇa, seinen sicheren Tod, während dem tugendhaften Vibhīṣaṇa durch Rāmas Freundschaft Laṅkā zufiele. Damit endet die Überlegung des Mālyavān. Er gibt jetzt seinen Auftrag: „So gehe jetzt, Kind, wohin du geschickt bist. Leicht ist der Plan auszuführen, wenn Vasiṣṭha und Viśvāmitra nicht bei Janaka und Daśaratha sein sollten. Ich aber will jetzt nach Laṅkā gehen"[1]) (10/11). Trotz aller Betriebsamkeit haben Māl. und Śūrp. in Wahrheit kaum noch Hoffnung auf einen für sie günstigen Ausgang. Māl. klagt: „Ach, Khara und Dūṣana und ihr anderen Lieben, durch mich Bösen müßt ihr den Tod erleiden. Ach, ach, auch du, lieber Vibhīṣaṇa, mußt von mir der Politik geopfert werden (kāryeṇa heyaḥ). Ach, mein lieber Rāvana, ich schaue dein jähes Verhängnis. Liebe Kaikasī, ach, getötet bist du, nicht mehr lange wirst du deine drei Kinder schauen" (11). Māl. ist in der tragischen Lage,

1) Die beiden Brahmanen werden entlastet. Wären sie anwesend, so würde ihre höhere Einsicht sowohl den Raub der Sītā wie die Verbannung des Rāma vereiteln. Im Rām. ist Vasiṣṭha gerade am Hofe des Daśaratha.

um die Falschheit seiner Methoden, seines Weges, zu wissen. Er ist sich von Anfang an darüber klar, daß der Dharma dank der ihm innewohnenden Macht über den Artha siegen muß. Aber er kann nicht zurück, weil der Artha der einmal und damit für immer von ihm eingeschlagene Weg ist. Er ist sich ebenso dessen bewußt, daß dieser sein Weg sündhaft ist und gerade deshalb zum Verderben führt. Der Artha zerstört alle Tugend, zerstört die Liebe und damit die Gesellschaft, die durch Freundschaft und Liebe zusammengehalten wird, weil jeder nur das Seine sucht.

Wir haben gesehen, daß für das Denken und Handeln des Māl. (der Rākṣasa) ausschließlich der Nutzen (artha) maßgebend ist. Die Werte sind für sie umgewertet, der sekundäre, dienende Wert zum primären, herrschenden geworden. Der als Gesandter des Rāvaṇa um Sītā werbende Rākṣasa sagt: „Wohlan! Vernehmt jetzt noch ein Dharmawort: Es ist euch das nicht förderlich (anartha), wenn dieses Mädchen einem anderen gegeben wird“ (Mv. I, 58/59).

Es steht also hier Dharma für Artha; was nützt, ist Dharma. So wird Rāma, weil er dem Nutzen des Rāvaṇa im Wege ist, zum durātman und hataka (I, 53/54), Viśvāmitra zum prauḍha muni.[1]) Aber nicht nur Artha hat den Platz des Dharma eingenommen, sondern in seinem Gefolge auch Kāma. Die Rākṣ. sind dṛpta und unmatta, doppelt berauscht, durch Stolz und ungehemmte Sinnlichkeit. Rāvaṇa ist madāndha (V, 14). Von Śūrpaṇakhā wird erzählt: Jaṭāyus: „Dort nahte sich einstmals dem Raghuhelden (Raghubullen) geil die Śūrpaṇakhā.“ Sampāti: „Welche Zügellosigkeit. Die viele Yuga überdauernd schon im 13. Tretā lebt, läßt schamlos dies Kind, das Milchgesicht, schamrot werden“ (V, 11).

Der Gegenstand und der Inhalt des ganzen Mv. ist so der Kampf zwischen Dharma und Artha. Um die ganze Tiefe und

1) Vgl. auch I, 56/57. „Seht doch, wie unverschämt sich dieser brahmanische Waldläufer in einer Kriegerfamilie gebärdet.“

Tragweite dieses Gegensatzes sichtbar zu machen, sei darauf hingewiesen, daß Rāma (die Brahmanen) und die Rākṣasa nicht nur Vertreter des Dharma und des Artha sind, sondern auch Vertreter, ja Verursacher und Förderer des Kṛta bzw. des Kaliyuga, also der Zeit des Dharma und der Zeit des Artha. Wir haben hier den eigentümlichen Tatbestand, daß die Zeiten nicht (wie im Epos bzw. den Purāṇa, siehe Abegg S. 5—38) nacheinander, sondern nebeneinander liegen. Das wird zum Teil rein äußerlich begründet durch die Langlebigkeit der Personen; Śūrpaṇakhā lebt schon im 13. Tretāyuga, und der edle Geier Sampāti ist gar schon ein Manvantaram = 71 Mahāyuga alt. In Rāma, der ein Dharmātman ist, lebt das Kṛtayuga verkörpert als Ideal und Forderung; besser noch, es lebt in ihm, weil er, das Kind des Tretāyuga, geleitet wird von den Sākṣātkṛtabrahmāṇaḥ, den Vertretern des Kṛtayuga. Denn das Wesentlichste des Kṛtayuga war die unumschränkte Herrschaft des Dharma; die Unordnung (nirmaryādatā — das Kennzeichen des Kaliyuga) war noch nicht in der Welt. „Vollständig (vierfüßig) war der Dharma und die Wahrheit im Kṛtayuga. Nicht kam irgend ein Ereignis zu den Menschen ohne den Dharma“ (Manu I, 87). „Hanuman sprach zu Bhīmasena: „Kṛtam heißt das Yuga, in dem der Ewige Dharma herrscht, denn ‚es ist getan‘ (kṛtam) nicht ‚es ist zu tun‘ (kartavyam) heißt es in dieser Zeit, dem besten Yuga. Nicht ruhen in ihm die Dharma [sie werden immerdar geübt] noch schwinden dahin die Wesen [, weil keins dem andern Schaden zufügt]“ (M. Bh. III, 11234b—11235).

Mit dem Dharma verfeindeten Artha konnte es damals noch gar nicht geben, weil jeder alles besaß, was er brauchte und nicht nach mehr verlangte. Die Menschen waren damals „frei von Krankheit, in allem erfolgreich“. Dagegen steht das Kaliyuga ganz im Zeichen von artha und kāma. Während im Kṛtayuga das höchste Ziel tapas war (tapaḥ paramam kṛtayuge), ist es im Kaliyuga dānam[1]) (Bestechung, dānam ekaṁ kalau yuge,

1) Die positive Eigenschaft des Kaliyuga ist dānam = Freigebigkeit, seine negative Eigenschaft dānam = Bestechung.

Manu I, 86). „Im Trivarga, der Dreiheit der Lebensziele, entspricht es (das Kaliyuga) dem mittleren Glied, dem rastlosen Streben nach Besitz und Macht, das doch immer wieder zum Verlust, zum Nichts führt“ (Abegg S. 21). Hemmungslose Begier nach Besitz (artha) und Lust (kāma) lassen die Menschen alle vom Dharma gezogenen Grenzen überschreiten, alle Bindungen brechen. Während sich im Kṛtayuga jeder über die Vorzüge der anderen freute und nur der Mitmenschen Wohl (hita) erstrebte, sind die Menschen des Kaliyuga nur auf Wehetun (hiṁsā) bedacht. Mit dem Kaliyuga wird im Dharmaśāstra wie bei Bh. der Arthavāda, der Standpunkt des A. Ś., verurteilt, in dem die traurige Tatsache des Kaliyuga zum Gesetz erhoben und damit die Sünde sanktioniert wird: „Der Nutzen (auch äußerlich an 1. Stelle!), das Rechte, die Lust, das sind die drei Lebensziele. Es ist besser, von ihnen jeweils das erste zu erlangen (als das folgende). Der Schaden, das Unrecht, die Unlust, das sind die drei Nachteile. Es ist besser, von ihnen jeweils den ersten zu beseitigen (als den folgenden). Ist es Nutzen oder Schaden, Recht oder Unrecht, Lust oder Unlust, das sind die drei Zweifelsfälle. Wenn hier (auch) ein Gelingen in einem späteren Gliede geboten wird, ist es (doch) besser, das frühere Glied zu erlangen. [Also: die Verbindung artha + adharma, Nutzen und Unrecht ist der Verbindung anartha + dharma, Schaden und Recht vorzuziehen.] (A. Ś. I, 3.)[1])

1) Diese Anschauung des A. Ś. ist natürlich von den Frommen (dhārmika) immer bekämpft worden. Vgl. etwa Jātakamālā Mahābodhijātaka Nr. XXIII. — Ein anderer belehrte ihn (den König): „Dies ist des Königs Dharma bei denen, die der Anschauung der Kriegerwissenschaft (kṣatriyavidyā) huldigen, die den krummen Wegen der Politik anhängen (nītikauṭilyaprasaṁgeṣu), die durch Grausamkeit beschmutzt und Feinde des Dharma sind (dharmavirodhiṣu): Bei Menschen, bei denen er Zuflucht wie unter Schattenbäumen findet, suche er durch Wohltaten Ruhm zu erwerben. Wenn er kein Interesse (anartha) mehr an ihrer Ausnutzung (upabhōga) hat, sind sie wie Opfertiere zur Schlachtbank zu führen.“ (Siehe Johnston J. R. A. S. Jan. 1929, Two Studies in the Arthaśāstra of Kauṭilya S. 77—102: 1. Some Buddhist References p. 77—89.)

II. Kāma. Liebe und Ehe „im Dharma".

Mit den Worten „dārān apatyāya" (s. S. 1) hat Bhavabhūti den Kāma, die geschlechtliche Liebe, der vom Dharma geforderten Fortpflanzung als das Mittel dem Zweck untergeordnet. Es ist jetzt zu untersuchen, was die Dramen über Kāma, d. h. über Ehe und Erotik sagen. Mit der Ehe beginnen wir wegen der Unterordnung dārān apatyāya, weil nach diesem Urteil die Ehe die dem Dharma entsprechende Form das Ziel und der Lebensraum des Kāma, des Liebesverlangens und Liebeslebens ist. Was die Bedeutung der Ehe sei, sagt der von Kāmandakī gesprochene Hochzeitsspruch: „Der beste Freund, die ganze Verwandtschaft, alle Liebesregungen, Heil und Leben sind für die Frauen der Gatte, für die Männer die rechtmäßige Gattin (dharmadārāḥ). Das sei euch, Kinder, zu wissen" (Māl. VI, 17).

Der Kāma ist bei Bhavabhūti dhārmika (kāma), eine Liebe im Dharma, und es gibt über diesen Kāma hinaus keinen berechtigten, von Sünde freien. Wie einzigartig dieser Standpunkt im Kāvya, vor allem in der dramatischen Literatur ist, zeigt ein Vergleich etwa mit den Dramen Kālidāsa's und besonders denen des Königs Harṣa. Dort herrscht, wenn auch nicht in der Theorie, aber doch praktisch der Primat des Kāma. Daß die Einehe als das Ideal, bei Rāma und Sītā, dem Typus der idealen Ehegatten, als das einzig dem Dharma Entsprechende gilt, zeigt deutlich folgende Stelle aus dem Zwiegespräch der Asketin Ātreyī und der Waldgottheit Vāsantī: Vās.: „Womit ist denn jetzt der König beschäftigt?" Ātr.: „Er hat das Roßopfer (aśvamedha) begonnen." Vās.: „Ach! so hat er doch (wieder) geheiratet." Ātr.: „Still von solcher Sünde!" Vās.: „Wer ist denn da (beim Roßopfer) seine vom Dharma geforderte Genossin?" Ātr.: „Ein goldenes Bild der Sītā" (Utt. II, 6/7).[1])

---

1) Es erscheint als eine himmelschreiende Sünde, von einem Pärchen von Tieren eines zu töten. So wird erzählt (Utt. II, 4/5, 5): Als einst Vālmīki in der Tamasā seine Mittagswaschung vornehmen wollte, sah er wie einer aus einem Paar von Reihern von einem Jäger mit einem Pfeil durchbohrt wurde.

Die Wiederverheiratung, während die Dharmadārāḥ lebt — was Rāma nicht einmal weiß — gilt als eine so häßliche Sünde, daß man sie nicht einmal aussprechen darf und der Verdacht schon eine Beleidigung ist. Der Grund für dieses Verhältnis, diese Zuordnung von Mann und Frau, liegt in der Gleichwertigkeit beider Geschlechter. „Wenn du mir auch Kind und Schüler bist, mag das so sein, wie es will. Der Vorzug deiner Reinheit ist es, die meine Verehrung (Liebe) für dich stärkt. Mögen Kindheit und Frauentum auch dein Anteil sein, sicherlich bist du verehrungswürdig den Welten. In Tugendhaften (und für die Tugendhaften) sind Tugenden Gegenstand der Verehrung, nicht Geschlecht und nicht Alter“ (Utt. IV, 11).

Was die Liebe verursacht und das Wesen der Liebe ausmacht, sind auch nicht äußere, sinnliche Tatsachen, sondern ist eine geheimnisvolle personale Verbundenheit, ein inneres Band von Manas zu Manas, von Seele zu Seele. „Es verbindet die Menschen ein tiefinnerer Grund. Nicht, sicherlich!, haften die Liebesregungen an äußeren Erscheinungen (Akzidenzien; nicht hängen die Liebesgefühle ab von äußeren Bedingungen). Erblüht doch beim Aufgang der Sonne der Taglotus und schmilzt nach Aufgang des Mondes der Mondstein.“

Wie die Ursache der Liebe nicht im Sinnlichen liegt, so auch nicht ihr Ziel. Sītā: „Wozu habe ich zwei solche Söhnchen geboren, wenn der Gatte nicht küssen kann ihre Lotusgesichtchen — deren Wange leuchtet im Lichte der weißen, zarten, ein wenig dünnen Zähnchen — auf denen ein Lächeln spielt begleitet von ihrem süßen Stimmchen — die umrahmt sind von Kinderlöckchen.“ Tamasā: „Das geschehe durch der Gottheiten Huld.“ Sītā: „Heilige Tamasā, durch die Erinnerung an die Kinder heben sich meine Brüste und tropfen (quellen über). Durch die Nähe ihres Vaters bin ich, wenn auch nur für einen Augenblick, dem Leben (dem

---

Er verfluchte den Jäger: „Mögest du keine Ruhe finden ewige Jahre, weil du aus einem Reiherpaare einen getötet hast, der durch die Liebe (Kāma) verwirrt war“ (II, 5).

Saṁsāra) wiedergegeben.“ Tamasā: „Was soll man dazu noch sagen? Ist nicht das Kind das vorzüglichste Ziel der Liebe, das stärkste Band, das Vater und Mutter aneinander schließt! (Utt. III, 16/17).[1]) Dadurch, daß sich die tiefinnerste Wesenheit (die des antaḥkaraṇam = Innenorgan) der Gatten in Liebe verbindet, wird ein gemeinsamer Wonneknoten geknüpft — Kind heißt er“ (17).[2])

Weil die Liebe in erster Linie eine Angelegenheit des Geistes (manas) ist, wird sie mit dem Kommen des Alters und dem Schwinden der Leidenschaften, die eher eine Hemmung als Förderung der echten Liebe sind, reiner und tiefer. „Glücklich der gute Mann, der, wenn auch mit Mühen, dies eine (höchste Glück) erlangt hat, vollkommene Einheit[3]) (Nicht-Zweiheit Advaitam) in Freude und Leid, die sich anpaßt allen Lagen, in der das Herz Frieden findet, deren Würze (rasa) nicht geraubt werden kann durchs Altern, die, wenn mit der Zeit die Hüllen (āvaraṇa)[4]) schwinden, in der Fülle gereiften Verbundenseins (snehasāre) ruht“ (Utt. I, 39).

Hier in der Ehe der Dhārmika, in der Liebe, die ein Band Manas von zu Manas ist, mit dem Kind und der Freude am Kind als gemeinsamer Liebesknoten, ist dann der Ort der Erotik, gewiß einer gezügelten Erotik, in der aber Bhavabhūti ein unvergleichlicher Meister ist. Hier entfaltet er ein höchstes Wissen um seelische Vorgänge und einen untrüglichen Geschmack. Sein bewährter und gesunder Grundsatz — in dem üppigen

---

1) Zu den Stellen aus dem Utt. vgl. die Analyse desselben.

2) Komm. antaḥkaraṇatattvasya: caturviṁśatitattvāntargatasya manasaḥ = dessen, was hinter den 24 stofflichen Prinzipien steht, des manas (des geistigen Prinzips). Siehe Strauß, Ind. Philos. S. 184ff. Wir würden „Herz“ sagen.

3) Vgl. folgenden Vers im Karuṇarasa:
„Wo ist jetzt die so große Wonne überströmend in innigstem Vertrauen,
wo die wechselseitige Liebe, wo die tiefen Liebesgefühle,
wo ist vor allem das Einssein der beiden Herzen in Freude und Leid?
Und doch pulst das böse Leben noch und kommt nicht zur Ruhe.“ (VI, 33)

4) Über āvaraṇa vgl. S. 57 und 104.

Tropenurwald indischer Lyrik sonst oft vergessen — „sarvam atimātram doṣāya (Utt. VI, 5/6) alles Übermaß ist vom Übel“ — seine Vorliebe für mugdhatā und vidagdhatā, keusche Einfachheit und würdige Vornehmheit, leiten ihn auf dem rechten Weg des Gesunden. Wir dürfen annehmen, daß er selbst so war und daß auch seine Erotik nur ein Ausdruck persönlichen Erlebens ist. Die folgenden Belegstellen sind ebenfalls dem Utt. entnommen, dem Drama der echten Liebe in Freude und Leid (siehe die Analyse). Im ersten Akt sind Rāma und Sītā nach leidvoller Trennung wieder vereint und erleben bei der Betrachtung eine Gemäldegalerie, in der ihre Vergangenheit bildlich dargestellt ist, sich rückerinnernd noch einmal vergangenes Liebesglück und Liebesleid, wovon allein das Glück verblieb. Die folgenden Verse enthalten das Thema dieses erotischen Miteinanderseins.

„Wie wir, einander ganz nahe, bald dies bald jenes zwanglos sprachen, Wange an Wange, in fester Umschlingung der eine des andern Arm umfangen hielt, verging die Nacht in unbemerkter Flucht der Stunden“ (I, 27). „Sie ist die Glücksgöttin meines Hauses, meinen Augen ein Nektarstrom. Ihre Berührung an meinem Körper wie zäher (dichter) Sandelsaft. Dieser Arm an meinem Halse wie eine Perlenkette, kühl und zart. Was ist an ihr nicht ganz lieb, nur die Trennung von ihr gar nicht zu ertragen“ (I, 38).

Dieses Thema wird durch die verschiedensten Variationen abgewandelt, immer alt und doch neu, alle Skalen des Seelenlebens durchlaufend, von reinster ungetrübtester Freude in der liebenden Berührung (sparśa)[1]) des anderen, bis zur leiden-

1) Rāma und Sītā sind so sehr gewissermaßen ein In-dividuum, daß der eine ohne den anderen dahinsieht, denn wechselseitig spenden sie sich unaufhörlich Leben (vgl. zu den folgenden Versen die kurze Inhaltsangabe des III. Aktes des Utt. S. 67)

Rāma: „O Freude, was ist das?
Ist es Saft aus den Blättern des Himmlischen Sandelbaumes,
ist es Benetzung, gepreßt aus Mondstrahlsprossen,
ist es ein belebend Heilmittel geträufelt auf das Herz, das ausgebrannte Leben neu erquickend? (11)

schaftlichsten Verzweiflung scheinbar hoffnungslosen Getrenntseins. Denn es ist eine leidvolle, aber notwendige Folge der Tatsache des Saṁsāra, daß reines Liebesglück — wenn es auch zuletzt alles Leid überlebt — leicht durch äußere Einflüsse in Liebesleid umschlägt. Hier sei nur eine grundlegende Stelle angeführt, die vom Liebesglück in einem eigentümlichen Hell-Dunkel von Liebe und Leid zum Liebesleid überleitet. Sītā ist durch das Betrachten der Bilder und die damit verbundene Erregung — vergangenes Leid verursacht Bangen vor neuem Leid — müde geworden. Rāma: „Liebe, laß uns ein wenig neben dem Fenster ruhen." Sītā: „So sei es, ich werde übermannt vom Schlafe, den die Übermüdung erzeugt." Rāma: „Deshalb schmiege dich hier auf dem Lager fest an mich. Lege um meinen Hals, mich belebend, deinen Arm, bedeckt mit Schweißtropfen der Erregung und Ermüdung, vibrierend wie eine Halskette von Mondsteinen, die geküßt von Mondstrahlen tropft (I, 34). Liebe, was ist doch das? Ich kann nicht unterscheiden, ist's Freude oder Schmerz, ist's Ohnmacht oder Schlaf, (zum Herzen) schleichendes Gift oder Liebesrausch. Durch jede deiner Berührungen sind die Sinne alle wie verwirrt. Unruhiges Denken erregt den Geist und betäubt ihn (schließt ihn)" (35).

Der ungewöhnliche Zustand des Rāma — er ist zugleich ermattet und erregt — ist hier eine Folge des ermüdenden und zugleich Aufregung und böse Ahnungen verursachenden Betrachtens der Bilder. Damit erscheint in diesen Versen die doppelte Eigenschaft des Kāma, daß er nämlich Klarheit und Verwirrung, Freude und Heil, Heil und Unheil bringt. Während aber das echte Liebesglück auf einer geheimnisvollen Verbindung des geistig-

Vielmehr,
ist das sicherlich die altgewohnte Berührung (sparśa), die den Geist belebt und erfreut, die schmerzerzeugte Ohnmacht hinwegnimmt, und die doch durch Wonne neue Erstarrung verbreitet" (12).

Tamasā: „Von Schweiße feucht, mit gesträubten Härchen und bebendem Körper ward in der lustvollen Berührung des Geliebten das liebe Kind (Sītā) gleichsam ein Kadembazweig, der vom Winde bewegt und frischem Wasser benetzt wird, dessen Knospen hervorbrechen" (42).

seelischen Kernes der Personen beruht, freilich dann Liebe des ganzen Menschen ist, beruht das Liebesleid (in echter Liebe) auf Störungen in den „Hüllen", in der sinnlich-seelischen Sphäre, kämpfen in ihm Rajas und Tamas an gegen Sattva das Antaḥkaraṇam zu erregen und zu betäuben versuchend. In diesem leidvollen Zustand bewährt sich siegreich die echte Liebe. [Im Utt. erwächst das Liebeslied aus der Unreife und Unreinheit anderer Menschen, nicht ist es Begleiterscheinung oder Folge der Liebesverbindung selbst.]

Die negative Seite des Kāma eignet vor allem der ersten leidenschaftlichen Liebe, die wir im Māl. finden. Auch diese minderwertige, weil weniger geistige Form der Liebe wird nicht abgelehnt, sondern schlicht hingenommen als eine Tatsache des Lebens, als eine Tatsache, die bejaht werden muß, wie das Leben bejaht werden muß, ist sie doch wie der Saṁsāra eine notwendige Vorstufe eines Höheren.

„Wenn ich sagen wollte, ‚nicht verwirre dich der Liebesgott, nicht erfülle deinen Geist trübe[1]) Leidenschaft', so wäre das zwecklos, wo Kāma seinen Pfeil geschossen und die blühende Jugend" (Māl. I, 31). „Was stehst du da das Lotusangesicht gesenkt. Siehe, auch an anderen Lebewesen, die von rajas und tamas umhüllt sind, am Schöpfer des All sogar und am höchsten Herrn, hat in gleicher Weise der Herzgeborene ja seine Macht erwiesen. Nicht leugne darum irgendwie aus Scham" (I, 19).

Wie die Frucht des Sattva Ruhe (śama), Klarheit (prasāda), ruhiges Denken, das nicht abschweift vom Gegenstand der Schau, und Wonne ist, ist die Frucht von Rajas und Tamas gerade das Gegenteil von all diesem. Der Kāma (im Gegensatz zu sneha, dem Aneinanderhaften in Treue) ist aber eine Bewegung, eine Funktion von Rajas und Tamas, hat darum auch an deren Frucht Anteil. „Eine Verwandlung, durch keine Bestimmung (Begrenzung, Definition) zu erfassen, allen Worten unzugänglich, die in dieser Wiedergeburt noch nicht den Weg der Erfahrung

1) ghana = massiv, materiell und malīmasa = trübe, schmutzig sind Eigenschaften von rajas-tamas.

betrat, eine Verwandlung, durch Entschwinden der Unterscheidungsgabe (viveka) voll angehäufter starker Verwirrung, lähmt mich im Innersten und schafft mir Pein. Und auch dieses: Deutliche Unterscheidung (Begrenzung) ist nicht einmal bei einem gegenwärtigen (vor Augen stehenden) Gegenstand. Selbst an das Erlernte ist die Erinnerung unerquicklich, weil ganz und gar unähnlich (inadaequat). Nicht ist Aufhören der Glut (Pein) im eisigen See, noch im Mondlicht. Der Geist irrt ohne Halt und faßt kaum eine Vorstellung" (Māl. I, 29—30).

Diese von philosophischen Termini gesättigten Verse sind ein Klagen über die traurigen Folgen des Kāma. Gerade das, was dem nach Wahrheit (tattva) und Erlösung (mokṣa) Strebenden das Wertvollste ist, das Ziel des Yoga, die volle Herrschaft des Geistes (manas-antaḥkaraṇam-citta-antarjyotis) und damit des Sattva über das Seelisch-Körperliche (die tanmātra's d. h. über rajas-tamas), schlägt in das Gegenteil um. Das Denken wird grob und unklar (malīmasa). Rajas und Tamas und die dadurch verursachte Verfinsterung (moha) der Leidenschaften (vyasana) triumphieren. Darum kann der Kāma, als leidenschaftlich begehrende sexuelle Liebe — im Gegensatze zur ehelichen Liebe der Gatten, die etwas Bleibendes ist und sein kann, weil sie durch schrittweise Verdrängung von rajas-tamas (in der Abfolge der Āśrama bzw. durch Yoga) nicht erlischt, sondern wächst[1]), weil immer mehr von den Behinderungen, Hüllen (āvaraṇa) befreit — nur ein notwendiger Durchgangszustand und nur Begleiterscheinung der durchseelten, Seelen verbindenden Liebe (sneha) sein. Denn wie hinter der Verhüllung (āvaraṇa) der Tanmātra's das Antaḥkaraṇam und hinter der Verhüllung (āvṛteṣu) von Rajas-Tamas das Sattva verborgen ist, so hinter der Hülle der sinnlichen Liebe (kāma) die personale seelisch-geistige Liebe (sneha), die natürlich bei jungen Menschen nicht ohne Kāma sein kann und soll.

---

1) Man beachte den Vers Māl. V, 7, der die Stufen der Liebe in feiner Psychologie gibt. Vgl. S. 89.

B. (Anhang) Dharma, Artha und Kāma im Mālatīmādhavam.

Die Brahmanen Bhūrivasu und Devarāta haben zur Zeit ihres gemeinsamen Studiums (śrāvakāvasthāyām) unter der Zeugenschaft ihrer Mitschülerinnen Kāmandakī und Saudāminī einander versprochen „Unter allen Umständen muß durch uns eine Heirat unserer Kinder herbeigeführt werden" (Māl. I, 9/10). Als die Kinder beider Freunde, Mādhava, der Sohn des Devarāta, und Mālatī, die Tochter des Bhūrivasu, herangewachsen sind, wird Mādhava nach Padmāvatī, wo Bhūrivasu Minister ist, geschickt, um dort Philosophie zu studieren (anvīkṣikīśravaṇāya).

Mādhava und Mālatī lieben sich auf den ersten Blick, weil sie füreinander bestimmt sind und durch Vererbung dieselbe Harmonie zwischen ihnen besteht wie zwischen ihren Vätern. Der Vereinigung der beiden stellt sich jedoch ein schwer zu überwindendes Hindernis entgegen. Der König fordert von Bhūrivasu die Hand der Mālatī für seinen Narmasuhṛd (ami de plaisir) Nandana. Es handelt sich auch hier also um einen Einbruch des Artha in den Dharma. Bhūrivasu, der Anhänger der rechten, dem Dharma entsprechenden und gehorsamen Politik (nīti), gibt scheinbar nach durch eine doppeldeutige Antwort. Kāmandakī: „Gut, Freund Bhūrivasu, gut. Der König hat das Verfügungsrecht über die eignen Töchter (prabhavati nijasya kanyakājanasya mahārāja). Damit ist ein Wort ausgesprochen, das in beiden Welten bestehen kann (ohne Widerstand, Widerspruch zu finden)." In diesem Śleṣa ist die wahre Ansicht des Bhūrivasu: der König hat nur seine eigenen Töchter zu vergeben. Damit kann er in der Welt des Brahma-Dharma bestehen. Der König soll verstehen und versteht: Der König kann über meine Töchter verfügen. Damit besteht der Kanzler in der Welt des Artha, der Welt der Politik. So hat es wohl den Anschein, als ob Bh. seine Tochter der Politik opfern wollte. In Wahrheit läßt er die kluge Kāmandakī, die unterdessen Asketin geworden ist, handeln. Mālatī und Nandana sind völlige Gegensätze.

Nandana ist alt (adikkantajovvaṇa) und häßlich (duddaṁsaṇa) [II, 7/8). Die Ehe ist deshalb auch gegen den Dharma. Darum kann es auch hier keine wechselseitige Liebe geben, die Voraussetzung der Ehe ist. „Wechselseitige leidenschaftliche Zuneigung ist bei der Eheschließung ein überaus köstliches Glück. Hat doch Angiras davon so gesungen: an die man mit der Seele und dem Auge (mit dem manas-antaḥkaraṇam und den Sinnen) gebunden ist, bei der findet man Heil" (II, 2/3).

Die Ehe mit Nandana würde für Mālatī ein schreckliches Unglück sein. „Dieser Körper, des Liebesgottes Siegeswaffe, durch angeborene Liebreize geziert, wird, bedauernswert durch die Verkuppelung an einen ungeeigneten Freier, mit seiner Tugenden Übermaß fruchtlos bleiben" (II, 6). Wenn er sie umarmt, wird es sein, wie wenn Rahu den fleckenlosen Mond verschlingt (II, 8b). So lautet denn das Urteil über die vermeintliche Tat des Bh.: „(Wunder!) Wie ist hier ohne Rücksicht auf Tugenden (Eigenschaften) gehandelt worden! Doch woher sollte auch Liebe zum Kinde kommen bei denen, deren Geist untergetaucht ist in die krummen Listen der Politik. Sein Hauptziel ist, daß nur durch die Hand meiner Tochter der Narmasaciva des Königs Nandana mein Freund wird" (7).

Mālatī ist in tiefem Leid — mehr über die Tat des Vaters als über ihr Geschick. „Ach Vater, auch Du bist so zu mir. So hat allenthalben Genußsucht gesiegt (artha und kāma über dharma)." Sie dagegen ist entschlossen — daß sie schon die dharmagemäße Gattin (dharmadārāḥ, dharmapatnī) Mādhavas ist, weiß sie ja nicht — im Dharma zu verharren und weist alle an sie herantretenden Versuchungen zu einer dem Dharma nicht entsprechenden Eheform zurück. „Nacht für Nacht lodere der Vollmond am Firmament! Es brenne der Liebesgott! Was kann er mir über den Tod hinaus tun! Mir ist lieber der preiswürdige Vater und die Mutter aus fleckenlosem Hause und unsere reine Familie als ich und mein Leben" (wörtl.: dieser Mensch und das Leben) (II, 2). Wie Rāma und Sītā stellt Mālatī ihre eigene Person hinter den objektiven Dharma und dessen Gegebenheiten, hinter

die Familie und deren Ehre zurück. Typisch indisch — für Bhavabhūti berechtigter Artha! — ist der Weg, den die politische Kāmandakī jetzt, von Lavaṅgikā um Hilfe in dieser Not gebeten, einschlägt. „Ach, Du Leichtfertige, was kann ich heilige Person da tun, haben ja doch meistens (nur) Macht über die Mädchen der Vater und das Schicksal. Nun erzählen ja (allerdings) die Geschichtenkenner, daß Śakuntalā, die Tochter des Kuśika, den König Duṣyanta und die Apsaras (Urvaśī) den Purūravas liebte. Auch gewährte sich Vāsavadattā, die ihr Vater dem Könige Saṁjaya gegeben hatte, selbst dem Udayana. Aber zu einem solchen Schritte (artha) darf man natürlich nicht raten, da er das Aussehen einer Leichtsinnstat hätte."

Kāmandakī suggeriert hier tatsächlich der Mālatī den Entschluß, eine Gandharva-Ehe[1]) einzugehen, die aber in Wahrheit gar keine Gandharva-Ehe ist, denn Mādhava und Mālatī sind einander rechtmäßig versprochen und der Vater ist im Geheimen mit diesem Schritte einverstanden. Damit ist auch nachträglich Mālatī's Sinnesänderung und ihre zunächst etwas befremdliche Inkonsequenz gerechtfertigt. Sie hat, einem inneren Gesetze folgend, unbewußt dem Dharma gehorcht. Der scheinbar dharma-widrige Artha ist in Wirklichkeit dharma-gemäßer Artha. Bhūrivasu entpuppt sich zuletzt als der charakterstarke, in erlaubten Listen gewandte Politiker: Māl.: „Ah! Welche Kunst des Verbergens" (saṁvaraṇam ist die Kunst, die wahren Absichten zu verhüllen). Mādhava und Makaranda: „Wie Wunderbar! Es siegen bei den Großen (Politikern) die glückbringenden (heilbringenden) politischen Schachzüge, die in der Ableugnung des Gelobten (Versprochnen) bestehen." (Listen, die den Dharma zum Ziele haben, die das Kalyāṇam, das Heil der Guten bezwecken, sind im Kampfe gegen das Unrecht, den abtrünnigen Artha,

1) Die Gandharva-Ehe ist den Ksatriya erlaubt, den Brahmanen aber verboten (Manu III, 21ff.). In den angeführten Beispielen handelt es sich um Angehörige der zweiten Kaste. Mālatī aber und Mādhava gehören der Brahmanenkaste an.

erlaubt. Die Politik ist kein Übel, ihr Artha muß nur dem Dharma dienen.)[1])

Das glückliche (kalyānam) Ende des Dramas ist Frucht der Reinheit (puṇya) und der Mühen guter Menschen, ihrer dem Glück dienenden Politik. Der letzte Vers als Ausklang des ganzen ist dementsprechend auch ein Gebet um Dharma und Puṇya, ein Gebet, daß das Heil, das sich herabgesenkt hat auf die Helden, allen Menschen und der ganzen Welt zuteil werden möge. „Mögen die Guten ohne Unterlaß Gutes tun von bösen Taten frei. Mögen die Könige die Schatzerfüllte (Erde) beschützen, allezeit fest im Dharma gegründet. Mögen zu ihrer Zeit die Wasserspender beständigen Regen senden, zuverlässig infolge der Reinheit (der Menschen). Mögen sich freuen die Untertanen, lustvoll in enger Gemeinschaft vereint mit Blutsverwandten, Verwandten und Freunden."

Was der Dichter für die Gemeinschaft ersehnt, ist positiv: Ordnung (dharma), Reinheit (puṇyam), Glück (kalyānam) und Lust (pramoda), negativ: Befreiung von allem, was diesen Werten abträglich ist. Was Bhavabhūti in seinen Dramen gestaltet hat, der Sieg des Dharma über Artha und Kāma (soweit sie nicht dem Dharma entsprechen), des Puṇyam über den Doṣa, des Kalyānam und des Pramoda über Leid und Not (Karuṇa, Kleśa), wird in diesem Verse noch einmal als Segenswunsch ausgesprochen.

Das zu verwirklichende Ideal ist Harmonie in der Natur und unter den Menschen, ungetrübt und rein, wie sie im Kṛtayuga bestand. Der Gegenstand dieses Ideals ist also ein recht realistischer und konkreter: Es möge jeder Teil der Natur, Regenwolken, Pflanzen, Tiere und jeder Stand der Menschen, seinen Dharma (svadharma) befolgen, damit ein jeder ohne Störung sich freuen kann im Kreise seiner Lieben. Der ideale Rasa ist ungetrübter Śṛṅgāra, der vom Śāntarasa Stetigkeit und Ruhe hat.[2])

1) Wir würden hier abweichend urteilen müssen. Doch dürfen wir nie vergessen, daß im Indien Bhavabhūti's die Politik in ihrer Praxis mehr oder weniger von den Ideen des Arthaśāstra beherrscht war. Das läßt vieles verstehen.

2) Das nur allzuoft leidvoll erlebte Gegenteil dieses Ideales ist z. B. ausgesprochen Māl. VIII letzter Vers. Vgl. S. 95.

C. Die Rasa in den Dramen Bhavabhūtis.

I. Die Rasa als Lebenselement des Dramas, geschaut in ihrer weltanschaulichen Bedeutung als Medium der Lebensdeutung, Lebensreinigung und Lebensverklärung.

Der Lebensraum des Dramas ist der Saṁsāra, getragen und durchformt von Brahma-Dharma (Ṛta), auf Brahma-Dharma hingeordnet. Das Drama stellt dar, was Menschen im Saṁsāra erleben, um die Erlebnisse dieser Menschen zu Erlebnissen der Zuschauer zu machen und diese dadurch für das dharma-gemäße Leben im Saṁsāra zu stärken. Die Zuschauer sollen hineingetaucht werden in die Gefühlswelt und in die Gesinnungswelt des Dramas.

Die Theoretiker des Sanskrit-Dramas zählen acht Stimmungen (bhāva) auf: rati (Liebe), hāsa (Lachen), śoka (Kummer), krodha (Zorn), utsāha (Standhaftigkeit), bhaya (Furcht), vismaya (Staunen); viele fügen als neunte śama (Frieden, Stille) hinzu. Diese Bhāva der Helden lösen im Zuschauer acht bis zehn Erlebnisqualitäten — rasa aus: śṛṅgāra (Liebe), hāsya (Gelächter), karuṇa (Mitleid), raudra (Grausen), bhayānaka (Furchterregung), bībhatsa (Ekel), adbhuta (Verwunderung), śānta (Befriedung); manche nennen auch vātsalya (Kindesliebe, Ehrfrucht). Nach der Lehre der Poetik sind die zwei (bzw. drei) Hauptrasa des Dramas der Śṛṅgārarasa und der Vīrarasa. Der Sāhityadarpaṇa (später als Bhavabhūti) sagt: „Ein Rasa soll der Gliederträger (aṅgī) sein, der Śṛṅgārarasa oder der Vīrarasa. Alle anderen sind Glied. Am Ausgange (Ende) ist der Adbhutarasa anzuwenden."

Wir sahen bereits, daß das Mahāvīracarita ein Drama im Vīrarasa und Adbhutarasa ist (vgl. vīrādbhutapriyatayā I, 6, S. 14). Wie steht es damit im Uttararāmacarita? Kane sagt in seinen „Notes" S. 117 zu III, 47: "It seems to us that Bhavabhūti did not like these ideas of the critics and triumphantly calls

upon them to note that he has written a nāṭaka of absorbing interest and surpassing beauty, in which the principal rasa is karuṇa and not śṛṅgāra nor vīra." Es handelt sich dabei um folgenden Vers: „Der eine Karuṇarasa geht gemäß den Spaltungen (Unterschieden) der Ursachen gespalten (modifiziert) in viele Gestaltungen ein, wie das Wasser viele Formveränderungen (vikāra) eingeht — Wirbel, Wellengekräusel und Wogen — immer aber das gleiche Wasser bleibt" (vgl. S. 103). Gewiß hat Kane insoweit recht, als man das Uttararāmacarita wirklich ein Drama im Karuṇarasa nennen kann. Dennoch würde Bhavabhūti dem Urteile des Sāhityadarpaṇa durchaus zugestimmt haben. Er hat ihm zugestimmt, indem er das Garbha-nāṭaka, das die Auflösung, Harmonisierung des Dramas bringt „karuṇādbhutarasam" nennt (VII, 1/2). Dieser Ausdruck würde freilich zunächst für Kane's Urteil und gegen den Sāhityadarpaṇa sprechen. Trotzdem besteht vollendete Übereinstimmung zwischen den beiden Urteilen. Man bedenke: Es ist eine Tatsache, daß für den Menschen und ganz besonders für den edlen Menschen erlebnismäßig sehr oft und häufig für lange Zeit die Frucht des Geschehens das Leiden ist, sodaß es sehr wohl scheint, als ob alle anderen positiven Rasa nur Gestaltungen, ja Trugformen des Karuṇarasa seien. Es sieht aber nur so aus. Gewiß scheinen im Uttararāmacarita Vīra und Śṛṅgāra nur vereinzelte Wellen auf dem Meere des Karuṇa zu sein. In Wahrheit aber harrt dessen, der seinem Gesetze als Mann und Liebender gehorcht, hinter den Kulissen des Sichtbaren, lautlos aber unermüdlich wirkend, der Rasa des Sieges, der Adbhutarasa, der wesensgemäß die Brücke zur Wiederherstellung des Śṛṅgārarasa und des Vīrarasa bildet. Der Karuṇarasa ist der Rasa leidender Liebe. Er folgt zeitlich dem Śṛṅgārarasa, der seine Basis und sein Ziel ist, von dem er ausgeht und zu dem er sich wieder hin-leidet. Der Śṛṅgāra aber bleibt gesetzmäßig (dharma-, ṛtagemäß) durch das Medium des Adbhutarasa Sieger. Man darf zudem nicht übersehen, daß im ersten Akt des Utt. der Śṛṅgārarasa vorherrscht und daß er im dritten Akte immer wieder, wenn auch nur für kürzeste Zeit

hindurchbricht. [Dadurch, daß (die ihm unsichtbare) Sītā den leidenden Gatten berührt, vgl. S. 67 und S. 54.] Letzten Endes hat ja der Karuṇarasa überhaupt nur den Zweck der Erhöhung und Vertiefung des „Dharma-rasa" der beiden Helden, des Śṛṅgāra. Der Kombination „karuṇādbhuta" inhäriert überdies bereits der Śṛṅgārarasa — adbhuta hebt karuṇa auf! — auf den immer wieder das Wort und der Begriff „adbhuta" hinweisen, die so oft an die Wahrheit „des Endsieges" erinnern und damit, wenn auch nur für einen Augenblick, den Śṛṅgārarasa suggerieren.

Der Adbhutarasa ist, wie wir sahen, der Rasa der Re-Integrierung. Nach ewigem Gesetze (ṛta, dharma) siegen notwendig schon im Saṁsāra das Heil und die Ordnung. Deshalb bringt mit metaphysischer und moralischer Notwendigkeit das Ende des Dramas eine zwiefache Wiederherstellung. Im Siege des Dharma werden die Gatten und die Verwandten wieder miteinander vereint (Utt.), oder hat die wiederholte Trennung der sich Liebenden und für einander Bestimmten ein Ende gefunden (Māl.) oder siegt der glückbringende Held des Dharma über dessen leidverursachende Feinde (Mv.).

Im Siege des Dharma wird aber auch die äußere und innere Unruhe hinweggenommen. Der Saṁsāra hört auf leidbehaftet zu sein, er hört also gewissermaßen im Keime bereits auf, Saṁsāra zu sein. Frieden und Licht breiten sich aus, von dem einen Absoluten, dem Brahma her. Das heißt: im Adbhutarasa (wie auch im Śṛṅgārarasa, im Vīrarasa, im Raudrarasa und im Bībhatsarasa als jeweiliger Basis des Adbhutarasa) erscheint alle anderen Rasa ablösend ein letzter Rasa, der schon eigentlich kein Rasa mehr ist, der Śāntarasa. Der Śāntarasa ist also der Endrasa. Er bleibt übrig, wenn im Adbhutarasa das Licht des Heils und der Freude durch die Nacht des Unheils und des Leides, der Not und der Sorge unerwartet „wunderbar" hindurchgebrochen ist, verhält sich also zu den anderen Rasa fast wie Mokṣa zum Saṁsāra. Das Drama ist Saṁsāra, durchlebt und durchpulst von den

Freuden und Leiden des Saṁsāra. Der Schluß[1]) des Dramas ist Aufhören des Saṁsāra, nicht so, daß die Personen nun aufhörten, im Saṁsāra zu leben, aber doch symbolhaft, weil das Leiden endet.

Der Śāntarasa ist das letzte Ziel der auf das Advaitam hinstrebenden Rasa des Saṁsāra. Diesen Gedanken hat deutlich Kalhaṇa in seiner berühmten Chronik der Könige von Kaśmīr ausgesprochen. Weil er damit rechnet, daß sein Werk als historischer Bericht bei vielen und gerade den Besten keine Sympathien finden wird, weist dieser große Dichter und Historiograph seine Leser von vornherein auf den metaphysischen (und mystischen) Aspekt, auf die religiöse Bedeutung seines Werkes hin. „Wenn aber einem Tiefdenkenden (Rechtgesinnten) ein solcher Bericht, in dem die endlosen Geschehnisse der Vergangenheit zusammengetragen sind, nicht zu Herzen gehen sollte, weil er bedenkt, daß die Lebewesen (momentan) hervorbrechen und (auch) im Augenblick wieder vergehen, dann meditiere er hier [an meinem Werke] die Hauptsalbung des Śāntarasa“ (Rājat. I, 22, 23).

Wie die Rājataraṅgiṇī sollen auch die Dramen des Bhavabhūti eine „Hauptsalbung des Śāntarasa“ sein.

Auch der Raudrarasa und der Bībhatsarasa zielen wesensgemäß auf den Adbhutarasa und (durch ihn) auf den Śāntarasa hin. Innerhalb des Dramas (wie des Saṁsāra) werden natürlich auch diese beiden Rasa im Adbhutarasa in den Śṛṅgara oder Vīra oder über den Vīrarasa in den Śṛṅgārarasa [Māl. V S. 93] umgewandelt. Doch ist der Śāntarasa immer irgendwie letztes Ziel und letzte Sinnerfüllung.

Im Raudrarasa werden immer wieder metaphorisch Bilder aus dem Pralaya, der Weltauflösung, gebraucht. Dieser führt

---

1) Auch für das Drama gilt die Forderung des Dharmaśāstra: man darf nichts tun noch sagen, was die Ruhe des Antar-ātman gefährdet (Manu IV, 138, 161). Wenn die Zuschauer nach Hause gehen, muß alle Aufregung von ihnen genommen sein; vgl. dazu den Endvers des Māl. S. 61 und das Kapitel über die Weltanschauung des Dichters.

aber notwendig zur Erlösung im Brahma. So z. B. im Vorspiel zum VI. Akt des Utt.: [Es handelt sich um den Kampf mit den Zauberwaffen zwischen Candraketu und Lava, vgl. S. 68] Vidyādhara: „Sieh, sieh! Ach! Jedes Übermaß ist vom Übel. Denn: alle Lebewesen zittern, gleichsam lückenlos eingewoben in das dichte Dunkel der Regenwolken, die dumpf rollen im ungestümen Drängen der Windstöße des Pralaya — gleichsam herumstolpernd in der Rachenhöhle der ‚Zeit' (des Todes), die aufgerissen ist, um mit einem Male das All zu verschlingen — gleichsam hineingeraten in den Bauch des Nārāyaṇa (Viṣṇu), der alle Tore der Sinne geschlossen hat, versunken in den Yoga-schlaf nach Ablauf der Weltzeit. Gut, Candraketu, gut! Zur rechten Zeit hast du die Windwaffe entsandt. Von dem (durch Bestätigung des Wissens bewirkten) Winde sind die Wolken, obwohl ihrer viele waren, zerstreut (aufgelöst) worden, wie durch Betätigung des wahren Wissens [in Meditation usw.] die so vielen Gestaltungen im Brahma Auflösung finden" (6).

Man beachte die Steigerung in den drei „gleichsam"! Hier sind in Bildern die drei Stadien der Weltauflösung gegeben, die abschließt mit dem Brahma-Nirvāṇa, dessen Rasa der Śāntarasa ist.

[Es ergeben sich demnach drei Analogien bzw. Proportionen: Kampf, Weltuntergang, Raudrarasa — Friede, Heimkehr ins Brahma, Śāntarasa. Der Kampf weicht dem Frieden; der Weltuntergang mündet ein in die Heimkehr; der Raudrarasa hat als Grenze den Śāntarasa.]

II. Teilanalysen aus dem Uttararāmacaritam.

Kurze Übersicht über das Drama.

Akt 1.

Vorspiel: Śṛṅgāra mit dem nun scheinbar verdrängten Karuṇa im Hintergrunde. Das Verhängnis (kiṁvadantī) schon im Vorspiele zugleich mit dem Ausblick auf seine Überwindung erwähnt, naht unaufhaltsam.

1. In der Betrachtung ihrer auf Bildern dargestellten Vergangenheit erstarkt die Liebe (rati — śṛṅgārarasa), aber zugleich erwacht aus der Erinnerung an das Trennungsleid der Vergangenheit (śoka = karuṇarasa) ein nur halb bewußtes Bangen vor einer ähnlichen Zukunft.

2. Die aus liebender Berührung (sparśa = vgl. S. 54) erwachsene Liebesfreude in ruhiger Abspannung nach der Aufregung des Schauens wird augenblicklich in tiefstes Leid verwandelt. Rāma folgt ohne Rücksicht auf seine persönlichen Interessen und Gefühle seinem Rāja-dharma (vīrarasa, latent).

Akt 2.

Vorspiel: Der Wald, der Ort der Erlösung und des Friedens (śama), frei von den Leiden des Saṁsāra und der Vielheit und Unbeständigkeit seiner Rasa. Hier gibt es primär nur einen Rasa, den Śāntarasa.

In diesen Raum tritt Rāma, schwer leidend unter seinem Geschick und seiner Tat (karuṇarasa). Aber sein Leiden tritt noch zurück. Er ist zunächst der den Dharma schützende König (vīrarasa). Der Wald, früher für ihn Ort höchster Liebesfreude (śṛṅgārarasa) wird jetzt für ihn der Ort tiefsten Liebesleides (karuṇarasa).

Akt 3.

Rāma droht, nunmehr seiner Königspflichten ledig und jeder Handlungsfähigkeit beraubt, ganz seinem Leiden zu erliegen. Sītā belebt immer wieder den aus Übermaß des Schmerzes ohnmächtig gewordenen König durch ihre liebende Berührung (Erotik des Sparśa = śṛṅgārarasa). Dadurch ruft Sītā bei Rāma in immer neuer Abwandlung immer wieder tiefste Liebesseligkeit hervor, die in tiefstes Liebesleid umschlägt, weil sie ihm unsichtbar ist und er deshalb auf Sinnestäuschungen schließen muß (Karuṇarasa).

Seelische Entwicklung der Sītā von Verbitterung zur freudig-stolzen Anerkennung: Rāma mußte so handeln. Beide scheiden mit neuer Kraft (Vitalität, hervorgerufen durch den Sparśa = vgl.

die Anm. S. 54/55) zum Leben und Leiden, Sītā in stolzer Freude über ihren Gatten ([śṛṅgāra] + adbhuta).

Akt 4.

Vorspiel: Die Einsiedlerknaben in unbändiger Freude über den unverhofften Ferientag. Sie sprechen in ihrem Übermut wenig respektvoll von den ehrwürdigen Gästen, die eben eingetroffen sind (hāsyarasa).

1. Das Zusammentreffen des verbitterten Janaka mit Kauśalyā (und Arundhatī) führt zu einer peinlichen Szene (karuṇarasa). Janaka erkennt aber an der Tiefe des durch seine bittere Ironie gesteigerten Leidens der Kauśalyā und aus den wissenden Worten der Arundhatī, die durch Vasiṣṭha von dem glücklichen Ausgang (endlichen Glück) weiß, daß seine Einstellung zu dem Geschehen unrecht war (śoka überwunden durch vismaya, der Karuṇarasa macht dem Adbhutarasa Platz).

2. Janaka und Kauśalyā erkennen an dem hinzutretenden Lava die körperlichen und geistigen Eigenschaften des Rāma. Kauśalyā nimmt Lava auf den Schoß (vātsalyarasa).

3. Beim Erblicken des Opferrosses [bestimmt für das „Roßopfer (aśvamedha)" des „Welteroberers (viśvajit)" Rāma] erwacht in Lava das Selbstbewußtsein, der Stolz des Mahāpuruṣa, der durch Geburt und Natur keinen Zweiten neben sich dulden kann (vīrarasa).

Akt 5.

Lava und Candraketu. Konflikt von Stolz (vīrarasa) und Liebe (vātsalyarasa). Wachsende Zuneigung und wachsender Kriegerstolz.

Akt 6.

Vorspiel: Schilderung des Kampfes mit den Wunderwaffen durch ein Vidyādharapaar. — Lava schaut in Rāma intuitiv den Mahāpuruṣa, sein Darpa wandelt sich augenblicklich zur Bhakti (adbhutarasa, śāntarasa). Rāma erkennt umgekehrt in Lava sich selbst (vātsalyarasa). Er hat aber noch keine Sicherheit, daß Lava sein Sohn ist, und sinkt darum in das Leid zurück (karuṇarasa).

Akt 7.

Vor allen Lebewesen läßt Vālmīki in Rāma's und der Prinzen Gegenwart das Rāmāyaṇam aufführen (diese Aufführung war schon im 4. Akt angekündigt).

Wie im 1. Akt ein Drama im Drama. In ihm offenbaren sich, als der Karuṇarasa den höchsten Gipfel erreicht, die Schauspieler als die dargestellten Personen. Śoka momentan in Vismaya und durch Vismaya in Rati gewandelt; d. h. der Karuṇarasa geht im Adbhutarasa in den Śṛṅgārarasa über. Damit ist der Ring geschlossen. Alles Leid ist überwunden. Die positiven Rasa beherrschen ungetrübt den Ausgang des Dramas, das mit Heilswünschen für dieses Leben und für die Ewigkeit schließt. An diesem Heil soll das Drama und die Aufführung mitwirken. Das Drama endet mit völliger Befriedung (śama — śāntarasa). „Obgleich ich das alles selbst erlebe, fasse ich es nicht. Das ist wohl so die Natur wunderbarer Geschehnisse (abhyudaya ‚Aufgang' des Heils, Geschehen im Adbhutarasa)" (VII, 19/20).

a) Uttararāmacaritam I. Akt.

Vorspiel: (Sītā ist aus Laṅkā befreit, die anschließende Feier der Krönung des jungen Rāma beendet. Ṛṣyaśṛṅga, der Schwager Rāma's, hat ein Zwölfjahrsopfer, an dem die Alten der Verwandtschaft Rāmas zugleich mit den Brahmanen teilnehmen, begonnen. Janaka, der Vater der Sītā, ist nach Videhā zurückgekehrt. In der Hauptstadt sind nur Rāma und seine schwangere Gattin zurückgeblieben.)

Die Schauspieler des Vorspieles sind auf dem Wege zum Schloß, um dem König ein aus Anlaß seiner Krönung verfaßtes Preislied vorzutragen. Spielleiter: „Komm, laß uns am Tore des Königs nach dem Brauch unserer Kaste aufwarten."

Schauspieler: „Verfasse du also ganz fehlerlose Huldigungsverse, die sich für die Aufwartung beim Könige eignen."

Der Sūtradhāra — er spielt einen Ortsfremden — ist aber bedenklich. Er hat schon seine Erfahrungen gemacht: „Unter allen Umständen müssen wir handeln. Wie könnte man denn

dem Tadel entgehen? Eine Frau und ein Gedicht mögen noch so gut sein, immer werden an ihnen die Menschen zu Schelmen“ (5).

Der Pfeil dieses Satzes hat ins Schwarze getroffen. Schauspieler: „Schurken sollte man eher sagen. Denn sogar die Königin aus dem Videhahause trifft die üble Nachrede der Leute. Der Aufenthalt im Hause des Rākṣasa ist ihre Wurzel; an die Reinerklärung durch das Feuer aber glaubt man nicht“ (6). Spielleiter: „Sehr schlimm wäre es, wenn diese üble Nachrede (kiṁvadantī) dem Könige zu Ohren käme.“ Schauspieler: „Die Heiligen (ṛṣi) und Götter werden allenthalben Heil wirken (alles zum Guten lenken).“

Diese beiden „sarvathā“ enthalten den metaphysischen Grund des Geschehens im Utt. und zugleich dessen Rahmen, seinen Eingang (Ursache des Leides) und Ausklang (Ursache des Heils, damit der Überwindung des Leides). Aus den Niederungen des Saṁsāra, von dessen Knechten gewirkt, steigt das Unheil herauf, die Edlen treffend — sarvathā, allenthalben! Aber es wird von den Höhen des Ewigen (Brahma) und seiner Kinder her durch das Licht des Brahma und in der Kraft des Dharma auf wunderbare Weise (adbhuta) in Heil gewandelt — sarvathā! Beide Kräfte sind am Werke, noch verborgen, aber das Geschehen tragend.

1. Auftritt. Sītā ist einsam und sehnt sich nach ihren Angehörigen. Rāma, der ihr infolge seiner Regierungsgeschäfte nicht viel Zeit widmen kann, verläßt, um die junge Gattin durch eine kurze Unterhaltung zu trösten, den Audienzsaal. Rāma: „Beruhige dich, Tochter des Königs von Videha. Die Eltern [dein Vater] können [kann] uns ja nicht allein lassen. Freilich raubt die ständige Verpflichtung zu heiligen Bräuchen die Selbstbestimmung. Schwierig ist deshalb für Opferer das Leben in der Familie wegen der vielen Gelegenheiten zur Versündigung.“ Sitā: „Ich weiß es, Gatte, ich weiß es. Bringt doch die Trennung von den Angehörigen Leid.“

Rāma: „So ist es. Die Erlebnisse dieser Welt zermartern das Mark des Herzens. Davor zurückschreckend verlassen Ein-

sichtige alles Begehren und finden im Waldleben Frieden.“ Welch eigenartiger Trost des Gatten für seine junge Ehefrau ist doch dies: so ist es nun einmal! Es ist einfach ein schlichtes Erinnern an die Tatsache, daß das Leben infolge seiner Gegensätze und Zwiespältigkeiten eine Stätte des Leidens ist. Der Edle beweist seinen Adel dadurch, daß er die gegebenen Tatsachen und Ordnungen (dharma) und ihre unausbleiblichen Folgen bejaht. Er bekennt sich zu objektiven Sachverhalten, hinter die alle persönlichen Belange zurücktreten müssen.

2. Auftritt: Aus der Einsiedelei des Ṛṣyaśṛṅga kommt als Bote der Brahmane Aṣṭāvakra. Der Gruß des Vasiṣṭha an Sītā geht aus in den Wunsch: „mögest du eine Heldengebärerin werden.“ Rāma: „Wir sind beglückt. Bei den gewöhnlichen Guten folgt das Wort der Sache. Bei den ur-ersten Sehern aber folgt eilend die Tatsache (das Geschehen) dem Worte“ (10). Aṣṭā: „So ist uns immer wieder von der ehrwürdigen Arundhatī, den Königinnen und der Śāntā aufgetragen worden: welches Schwangerschaftsverlangen Sītā auch immer hat, es muß ohne Säumen befriedigt werden.“ Rāma: „Es wird geschehen, sobald sie es nur ausspricht“ (10/11). Aṣṭā: „Dann wird noch durch Ṛṣyaśṛṅga, den Gatten der Schwägerin, der Königin mitgeteilt: Weil du, Liebe, ein Kind erwartest, wurdest du nicht mitgenommen. Und auch der teure Rāma wurde, nur um Dir die Zeit zu vertreiben, dort gelassen. Wir werden dich mit seinem Knaben auf dem Schoße wiedersehen“ (10/11).

Außer diesem Auftrage an Sītā hat Aṣṭāvakra noch einen zweiten an Rāma. Aṣṭā: „Durch des Schwagers Opfer werden wir zurückgehalten, du aber bist ein Jüngling und noch nicht lange König. Widme dich ganz der Gewinnung (Befriedigung) der Untertanen. Der daraus erwachsende Ruhm ist dein bester Schatz“ (11). Rāma: „Wie der heilige Vasiṣṭha befiehlt. Liebe, Mitleid, Freundschaft, ja sogar die Jānakī (Sītā), wenn ich sie, um das Volk zu gewinnen, opfern müßte, keine Verwirrung sollte mich befallen“ (12). Sītā: „Deshalb ist der Gatte ja auch (zu recht) der Beste (oder der Träger, die Stütze) des Raghu-hauses.“

Rāma hat zwei Aufträge erhalten. Welche tragische Ironie liegt doch in dem ersten. Der Auftrag wird ausgeführt werden, aber wie so ganz anders. Das Verlangen nach dem Walde, das Sītā bald aussprechen wird, soll Erfüllung finden. Heißt nicht vinoda auch buchstäblich Verstoßung! Rāma ist hier gelassen worden, um Sītā zu unterhalten, ihre Langeweile und Mißstimmung zu vertreiben (vinoda) und wird sie verbannen (vinoda). Und wenn wir den ersten Auftrag mit dem zweiten vergleichen, welche Konfliktsmöglichkeiten liegen hier zwischen beiden! Von vornherein steht aber fest, daß der zweite Auftrag für den König die höchste (primäre) Pflicht ist. Und zu ihr bekennt sich Rāma unter der freudigen und stolzen Zustimmung der Sītā, ohne zu ahnen, welches Opfer bald von ihnen verlangt werden wird. (Der Rasa ist hier schon kein reiner Śṛṅgāra mehr; der Karuṇarasa ist schon da, vom Zuschauer in Ahnungen erlebt, ohne daß Rāma und Sītā selbst es fühlen könnten.)

3. Auftritt: Lakṣmaṇa, der Bruder des Rāma, hat durch einen Maler einen Gang mit Bildern, die den Wandel Rāmas (mahāvīracarita) darstellen, schmücken lassen. Diese Gemälde sollen jetzt Rāma und Sītā betrachten. Der Anblick der Bilder verursacht ein Nach- und Neu-erleben der Vergangenheit und ist zugleich ein Vorbereiten der Zukunft, die hier nichts als ein Neuaufleben der Vergangenheit sein wird. Das auf den Bildern dargestellte Leid der Vergangenheit wird Gegenwart werden. Auf einer schmalen Brücke zwischen freud-leidvoller Vergangenheit und leidvoller — denn nur das Leiden der Vergangenheit wird zunächst wieder Gegenwart — aber zuletzt in Freude gewandelter Zukunft steht diese Szene und der erste Akt. In immer neuen und doch alten Bildern von hoher lyrischer Kraft zieht die Vergangenheit vorüber, immer neue, noch ungeahnte Hinweise auf die Zukunft in sich bergend. Die Bilder beginnen mit der Hochzeit. Vor allem Leid steht die Freude, die ja auch das Ziel und das Ende des Leides ist; vor dem Karuṇarasa steht der Śṛṅgārarasa als das Urmotiv schlechthin, zu dem der Karuṇarasa nur im Verhältnis der Variation zum Thema steht. „Es scheint mir wieder jene Zeit zu sein, wo diese deine Hand, angetan

mit dem lieblichen Hochzeitsarmband, mir von Gautama gereicht mich beglückte wie ein verkörpertes Hochfest“ (18).

Nach der Jāmadagnya-Episode und der Verbannung, die Lakṣmaṇa mit Rücksicht auf Kaikeyī feinfühlig (vidagdha) übergangen hat, kommen dann die Bilder des jungen Liebesglückes im Urwalde, wo Rāma und Sītā sich selbst genügend ineinander volles Glück finden, unter friedvollen (śamino) gastlichen (ātitheyaparamā V. 25) Menschen, die dem Saṁsāra und seinen Wirren entronnen sind, beschützt von Lakṣmaṇa, der alle Unbilden des Waldes von ihnen fernhält. „Gedenkst du, du Schlanke, jener Tage, wo es uns auf diesem Berge so wohl erging, die wir behütet waren durch den Dienst des Lakṣmaṇa? Gedenkst du der Godāvarī dort mit ihrem duftenden Wasser? Gedenkst du noch unseres Umherschweifens an ihren Ufern?“ (26) „Wie wir, einander ganz nahe, bald dies bald jenes zwanglos lallten, Wange an Wange — in fester Umschlingung ein jeder des andern Arm umfangen hielt — verging die Nacht in unbemerkter Flucht der Stunden“ (27).

Doch in diesen Frieden klingt schon im nächsten Bilde ein schriller Mißton herein. Lakṣ.: „Dieses ist die Śūrpaṇakhā in der Pañcavaṭī.“ Sītā: „Ach, Gatte, bis hierher darf ich dich nur schauen.“ Rāma: „Nur Mut! Was zitterst du denn vor der Trennung? Es ist ja nur ein Bild!“ Sītā: „Sei es wie es will. Böse Menschen verursachen Leid.“ Mit dem plötzlichen Hervorbrechen der Angst vor der Trennung weicht der Śṛṅgārarasa in seiner reinsten Form (rati ungetrübt) einer Mischung von Śṛṅgāra und Karuṇa, in der bald mehr der Karuṇa, bald mehr der Śṛṅgāra vorherrscht. Beide, Rāma und Sītā, stehen von nun an unter dem Alpdruck des Bangens vor der ungewissen Zukunft. Denn mag auch die Trennung hier nur im Bilde sein, das „durjano asukham utpādayati“ ist eine von dem individuellen Vorgang der Vergangenheit ablösbare Wahrheit. Wie minderwertige Menschen in der Vergangenheit Leid über die Edle (sujana) gebracht haben, so kann das auch in der Zukunft geschehen. Es wird geschehen, weil es ein Weltgesetz ist und darum immer

wieder konkrete Formen annimmt. Sītā weiß um die Eigenschaften des Saṁsāra und den in ihm unvermeidlichen Kausalnexus zwischen Durjana und Śoka (karuṇa).

Im Bilde folgt darauf der Raub der Sītā [der feinfühlige (vidagdha) Lakṣmaṇa umschreibt: „Geschehnis im Janasthāna"]. Hier wird auch Rāma vom Schmerz überwältigt. „Zu jener Zeit wurde das Kummerfeuer geboren aus der Trennung von der Geliebten, wenn es schon scharf brannte, im Sehnen nach Gegenwehr ertragen. Jetzt aber wieder aufkochend verursacht es neue Pein wie eine Wunde im Herzmarke" (30). Er war damals aktiv (vīrarasa verdrängte den karuṇarasa), jetzt ist er passiv und wird auch passiv bleiben, wenn aus dem Bild Wirklichkeit werden wird.

4. Auftritt. Die Bilder werden nicht zu Ende betrachtet. Noch vor der Darstellung des Feldzuges gegen Rāvaṇa und der Befreiung der Sītā sind beide durch den von den Bildern aus verursachten beständigen Stimmungswechsel und die Intensität ihres Erlebens ermüdet. „Kind, laß davon jetzt ab, laß ab, ich kann nicht weiter. Es ist mir, als ob die Trennung von der Jānakī wiedergekehrt sei." Lakṣ.: „Jetzt folgen meines edlen Bruders und der edlen Affen und Rākṣasa Wundertaten, unzählige, eine größer wie die andere. Doch die Edle ist müde. Deshalb, bitte ich: ruht ein wenig." Noch ehe der Karuṇarasa ersetzt werden könnte durch den Vīrarasa (Feldzug) oder den Adbhutarasa (wunderbare Befreiung) oder den Śṛṅgārarasa (glückliche Wiedervereinigung), bricht die Betrachtung der Bilder ab. Die Trennung und der Karuṇarasa nehmen gleichsam ihren Fortgang.

In Sītā ist infolge der Bilder ein Verlangen (dohada Schwangerschaftsgelüste) entstanden: „Ich wünschte: wieder einmal möchte ich umherschweifen in den stillen und tiefen Wäldern, wieder baden in den läuternden, reinen und kühlen Wassern der heiligen Bhāgīrathī (Ganges)." Sītā: „Gatte, du sollst aber auch dorthin gehen." Rāma: „Ach, du Hartherzige, muß das noch (besonders) gesagt werden?"

Rāma: „Sogleich soll ihr Schwangerschaftsverlangen (dohada) erfüllt werden, so ist ja eben von den Eltern befohlen worden. Deshalb bringe einen Wagen herbei, der nicht stoßend und angenehm fährt.“

5. Auftritt. Rāma und Sītā setzen sich, um auszuruhen, in eine Fensterbank. Rāma befindet sich in einem rätselhaften fiebrigen Zustand der Erschöpfung und Erregung zugleich. Rāma: „Nicht vermag ich zu unterscheiden, ist's Freude, ist's Schmerz, ist's Ohnmacht, ist's Schlaf, ist's [wie eine Schlange, sarpa] zum Herzen schleichendes Gift, ist's Liebestrunkenheit. Bei jeder deiner Berührungen werden mir alle Sinne verwirrt, eine (rätselhafte) Veränderung erregt den Geist (läßt ihn umherirren) und betäubt (schließt) ihn“ (35). Sītā: „Es ist deine unveränderliche Liebe! Was anderes sollte es jetzt sein?“ D. h. wo deine Huld (prasāda = Klarheit, Ruhe) ist, wie kann es da noch Verwirrung und Betäubung (moha) geben. Diese in ungetrübtem Glück gesprochene Antwort und die Aufforderung, sich ebenfalls zu legen, klärt seine Verwirrung, und er ist jetzt für eine kurze Zeit nur noch der schützende und liebende Gatte (reiner Śṛṅgārarasa). Sītā: „Ach, du Schmeichler, ich will mich legen“ [sie schaut nach allen Seiten nach einem Lager aus]. Rāma: „Was gibt's zu suchen? Dein Ruhekissen ist hier Rāma's Arm, der dir seit der Hochzeit daheim und im Walde, in der Kindheit und danach in der Jugend Ursache des Schlafes war, nie von einer anderen besucht“ (37). „Sie ist die Glücksgöttin meines Hauses, meinen Augen ein Nektarstrom, ihre Berührung an meinem Körper wie zäher Sandelsaft. Dieser Arm an meinem Halse wie eine Perlenkette kühl und zart. Was ist an ihr nicht lieb — nur die Trennung von ihr gar nicht zu ertragen“ (38).

Diese Verse wie auch die Verse 27 und 39 waren schon im Kapitel „Kāma“ zitiert. Jetzt wird ihre Bedeutung ganz als Thema der Erotik deutlich. Das in ihnen ausgedrückte erotische Verhältnis ist die Erlebnisform und das Symbol der Verbindung von Manas und Manas. Der Zustand der Verwirrung (moha) ist hingegen nur Begleiterscheinung und Durchgang zur Klarheit

(prasāda) dieser Verse [, freilich im Saṁsāra ebensowenig ganz zu verdrängen wie rajas und tamas]. Zu dieser klaren Liebe gelangt jetzt Rāma und damit zu völligem Frieden. Es scheint, als ob nun wirklich Leid und Erregung ganz der Vergangenheit angehören. Diese Illusionen werden aber augenblicklich genommen durch das unheimlich nachklappende „ganz unerträglich aber die Trennung", das Stichwort für das Auftreten des Spiones Durmukha, der seinen Namen „Unglücksbote" zu Recht trägt. Bei seinem Erscheinen ruft Sītā angstvoll im Schlafe „ach, Gatte, wo bist du?" Rāma deutet ihr Rufen als eine natürliche Folge der voraufgegangenen Erregung. „Wirklich! Es ist das bei der Betrachtung der Bilder entstandene aufregende Gefühl der Trennung, das den unruhigen Schlaf der Königin verursacht" (38/39). „Glücklich der gute Mensch, der wenn auch unter Mühen dies eine (höchste Glück) erlangt hat, vollkommene Einheit (Nicht-zweiheit, advaitam) in Freude und Leid, die sich anpaßt allen Lagen, in der das Herz Frieden findet, deren Würze (rāsa) nicht geraubt werden kann durch das Altern, die, wenn mit der Zeit die Hüllen (āvarana) schwinden, in der Fülle gereiften Verbundenseins (snehasāre) ruht" (39).

6. Auftritt. Durmukha spricht zunächst von der Liebe der Untertanen zu ihrem jungen König. Rāma weist das Lob zurück. „Das ist Nebensache[1]) (oder Schmeichelei — arthavāda, nicht dharmavāda). Nenne mir einen Fehler, damit ihm abgeholfen werden könne." Da er von seinen Fehlern, da er Tadel hören will, berichtet Durmukha von der Kiṁvadantī. Rāma fällt im Augenblick aus tiefster Freude in tiefstes Leid (śṛṅgārarasa zu karuṇarasa). Doch auch in seinem Schmerze (śoka) bleibt er, der Dhārmika, sich klar über die beiden Grundtatsachen seiner Lage! Die Ursache des Unheils ist „daivadurvipāka". Schicksal war es, daß Sītā — subjektiv unschuldig — das Unrecht des Wohnens in einem fremden Hause begehen mußte. Und Schicksal

1) Arthavāda. Gegensatz vidhi. Vidhi ist = Vedische Vorschrift. Arthavāda ist ein den Vidhi erläuternder Hilfssatz, daher = Nebensache (Kane).

ist es auch, daß die durch das Feuerordal bestätigte Reinheit der Sītā wegen der großen Entfernung des Schauplatzes von den Bürgern nicht geglaubt wird. Er muß sich also fügen, wie es seine Väter taten. „Der guten (Könige) Gelöbnis (Vrata = Dharma) ist es, die Welt um jeden Preis zu befrieden (zu gewinnen). Mein Vater hat es erfüllt, mich und das Leben opfernd.“ Prinzipiell ist demnach die Situation klar. „Liebe, Mitleid, Freundschaft, ja sogar die Jānakī (Sītā), wenn ich sie, um das Volk zu gewinnen, opfern müßte, keine Verwirrung sollte mich befallen“ (12). Aber dadurch wird die Furchtbarkeit der Lage nicht gemildert. Er muß etwas tun, was völlig wider die Ordnung (dharma) ist, weil von anderer Seite her (durch die Kiṁvadantī der Untertanen) die Ordnung umgestoßen worden ist. „Durch dich sind die Welten rein und doch sagen Unreines von dir die Menschen. Durch dich haben die Welten einen Helfer, du gehst hilflos zugrunde“ (43).

Den Ausweg, die Schuld den Untertanen zuzuschreiben — Durmukha nennt sie ‚durjana‘ — weist er von sich. „Nicht doch! Warum sind denn die Städter und Dörfler schlecht. Das Haus des Ikṣvāku ist geliebt bei den Untertanen, aber durch das Schicksal ist ein Tadelskeim entstanden. Was aber das Wunder zur Zeit der Reinerklärung (durch das Feuer) betrifft, wer könnte denn glauben, da es in der Ferne geschah?“ (44).

Rāma nimmt alles auf sich, alle Tragik der Situation und ihrer Folgen, sogar die Sünde; denn er ist jetzt gezwungen, Mörder seiner Gattin zu werden. „Wehe zum Meuchelmörder bin ich geworden, der ganz ekelerregende Tat tut (atibībhatsakarma, eine Tat, die den Bībhatsarasa hervorruft).“ „Die ich von ihrer Kindheit an umhegt (gepflegt) habe mit Liebeserweisen, die Geliebte, die aus herzlicher Zuneigung niemals fern von mir weilte (nirgends als bei mir Zuflucht suchte) die übergebe ich jetzt unter trügerischem Vorwande dem Tode, wie ein Schlächter tut mit dem Hausvogel (der niemals fern von ihm weilte)“ (45). Er wagt nicht einmal mehr, die reine Sītā mit seiner Mörderhand zu berühren. „Was beflecke ich unberührbarer Sünder noch (durch meine Berührung) die Königin [den Kopf der Sītā leicht

emporhebend und den Arm wegziehend]. Lasse mich, du Unschuldige, den Cāṇḍāla, der ein früher nie geschehenes Werk vollbringt. Im Irrtum, es sei ein Sandelbaum, schmiegest du dich an einen Giftbaum, der Todesfrucht reifen läßt" (46). Durch die Tat, die er tun muß, wird er nicht nur sich selbst beflecken, sondern auch seine und seiner Gattin Angehörige und die schützenden Gottheiten tief kränken. Er darf nicht einmal ihren Namen in den Mund nehmen, da er sie durch das bloße Aussprechen besudelt. „Wenn diese Großherzigen, so meine ich, von mir dem undankbaren Bösewicht auch nur mit dem Namen genannt werden (am Namen ergriffen werden), werden sie gleichsam berührt von der Sünde (befleckt mit Sünde)" (48). Es scheint alles verloren, nichts steht mehr an seinem Platze (viparyastaḥ jīvalokaḥ), Rāma hat keinen Lebensinhalt mehr. Die Welt ist leer wie ein verdorrter Wald, der Saṁ-sāra ohne Saft (sāra Geschmack, Lebensfreude — ohne Sinn), der Körper nur noch ein Instrument des Leides, nicht mehr der Lust (46/47).

7. Auftritt. Von diesem Schmerz hinweg wird Rāma zu seiner Königspflicht gerufen. An der Yamunā wohnende Ṛṣi werden von dem Rākṣasa Lavaṇa in ihren heiligen Verrichtungen gestört. Rāma verläßt die schlafende Sītā, um den Śatrughna mit der Aufgabe der Tötung des Lavaṇa zu betrauen. Vorher bittet er noch die Göttin Erde, ihre Tochter zu beschützen. Mehr kann er für Sītā nicht mehr tun. Sītā erwacht. Sie ist darüber, daß ihr Gatte sie im Schlafe verlassen hat, beunruhigt, findet aber die Ruhe schnell wieder, als Durmukha meldet: „der Wagen ist bereit, die Königin besteige ihn". Sie kann nur langsam gehen, in ihrem Leibe regt sich das Kind. „Verehrung, Verehrung den Askesereichen, Verehrung den Gottheiten des Raghuhauses, Verehrung den Lotosfüßen des Gatten, Verehrung den Guru insgesamt!"

Schon im 1. Akt treten die großen Gegensätze hervor, deren Spannungen die Weltwirklichkeit (den Saṁsāra) bilden. Rāma und Sītā sind mahātmānaḥ und sāttvikāḥ, sind also dem Saṁsāra Entwachsene; aber sie leben noch im Saṁsāra und haben pflichtgemäß Anteil an seinen Freuden und Leiden.

Gegensatz: ātman, brahman — saṁsāra.

Die Freuden des Saṁsāra finden Rāma und Sītā ineinander, in ihrem dem Dharma entsprechenden Liebesleben, die Leiden des Saṁsāra erwachsen ihnen durch die Menschen, die nicht auf der Höhe ihres Dharma stehen, ihnen nicht samānadharmānaḥ (Māl. I, 5) sind, sondern schlechte (durjana) oder kleinliche (alpaka) Menschen. Die Art und Weise der Reaktion des Menschen auf sein Unglück entscheidet über seinen Wert. Der Sujana verharrt im Dharma, sich in Konfliktsfällen für den höheren Wert entscheidend, da die objektive, von den Vorfahren überkommene Wertordnung sein Handeln bestimmt. Der Sünder dagegen stößt die Wertordnung um, indem er etwa für den Nutzen den höchsten Wert beansprucht, der nur dem Dharma zukommt, oder — wie hier — das Reine für unrein erklärt.

Gegensatz: sujana, dhārmika, vinīta — durjana, alpaka, durvinīta.

Die Tragik unseres Aktschlusses liegt wesentlich darin, daß Rāma, dessen erste Pflicht „ārādhanam lokānām“ ist, in seinen Handlungen von der Unvollkommenheit und den falschen Wertungen seiner Untertanen abhängig wird, die ihre eigenen Mängel und Schwächen auf die Reine übertragen haben.

Eine Welt voller Gegensätze ist der Schauplatz der Handlung, die darum von schroffen und scheinbar unversöhnlichen Gegensätzen begleitet und weitergetrieben wird.

Schon am Eingange einerseits: das Glück der jungen Gatten, eine Frucht ihrer Reinheit (puṇyam), andererseits: der Apavāda (kiṁvadantī), die mißgünstige Verleumdung der Untertanen, die ihren Doṣa auf die reine Sītā übertragen (sādhutve durjano janaḥ). Diese Gegensätze laufen nebeneinander, bis sie in der Nachricht des Durmukha sich treffend den Konflikt herbeiführen.

Neben diesem Hauptgegensatz des Aktes — und wie dieser in das so kontemplative Stück (der Hauptteil des Aktes ist ja eine wirkliche Betrachtung) eine ungemein reiche und erregende Dramatik hereinbringend — liegen andere Gegensätze. Vor allem

der der Zeiten. 1. Das an der Hand der Bilder noch einmal erlebte Gestern „das reine erste Eheglück in der Stille des Urwaldes und die leidvolle Trennung“ (Śṛṅgārarasa und Karuṇarasa). 2. Das Heute „nach allen Leiden wieder in Liebe und scheinbar für immer vereinigt“ (śṛṅgārarasa). 3. In trüben Ahnungen vorausgefühlt das Morgen „neue, um vieles leidvollere, Trennung in reiner Passivität“ (der Vīra, der sie selbst verursacht hat, kann nichts zu ihrer Beseitigung, Überwindung tun: Karuṇarasa).

b) Uttararāmacaritam II. Akt.

In einem absoluten Gegensatze zum Ausgang des ersten Aktes steht der Anfang des zweiten. Dort: tiefstes Leid. Rāma muß seine völlig reine und unschuldige, dazu hochschwangere Frau in die Verbannung und damit in den sicheren Tod schicken. Ursache: Der Saṁsāra und seine Knechte, die kleinen unidealen, alles Hohe und Reine verdächtigenden Menschen. Hier — dieses Hier ist der Ort des ganzen weiteren Verlaufes der Handlung, wie er auch der Ort der auf den Bildern dargestellten Vorgeschichte war — sieht es ganz anders aus. [Hinter dem Vorhange] „Heil ihr, deren Reichtum die Askese ist.“ [Eine Asketin in Wanderkleidung tritt auf]. „Welche Überraschung! Da wartet mir ja eine Waldgottheit auf mit einer Gastgabe bestehend aus Früchten, Blumen und frischen Blättern.“ [Eine Waldgottheit tritt auf, die Gastgabe ausstreuend]. „Nach Wunsch genieße diesen Wald. Das ist mir heute ein Heilstag! Denn, daß Gute sich mit Guten treffen, kommt schwer zustande und nur als Frucht innerer Reinheit (puṇyeṇa). Des Baumes Schatten, Wasser und Speise, die zur Askese paßt, sei's Frucht, sei's Wurzel, das (alles) gehört niemandem als dir.“ Asketin: „Was soll man dazu sagen. Ein ganz liebenswürdiges Betragen (ein Charakter nur auf Liebeserweise bedacht), Zucht in der Rede, anmutig durch Bescheidenheit (vinaya), eine Gesinnung, die glückselig ist von Natur, eine untadelhafte Gesellschaft: dieses Geheimnis (rahasyam) der Guten, dessen Duft (Geschmack) niemals eine Wandlung erfährt (aviparyāsitarasam, niemals durch einen Umsturz einem minderen Rasa Platz macht),

das frei von Verstellung und ganz lauter ist, erweist sich [allenthalben] als siegreich".[1])

Sītā hatte beim Abschied namo tavodhanānām „Verehrung den Askesereichen" gerufen. Jetzt sind wir unter diesen Menschen des Waldes und der Erlösung (mokṣā), die das gerade Gegenteil von den Menschen des Saṁsāra sind. Sie sind nur darauf bedacht, anderen Menschen Liebes zu tun, nicht — wie die dort — mißgünstig und neidisch (sādhutve durjano janaḥ), sie sind ganz wahrhaftig, nicht unwahrhaftig, wie dort die Menschen sind. Es gibt hier keine Umgebung, in der eine Kiṁvadantī aufkommen könnte. Darum gibt es auch hier keine Tragik. Während dort alles in steter Veränderung ist, ist hier unveränderter Friede. Während im Saṁsāra heute geliebt wird und morgen gehaßt, heute gelobt wird und morgen getadelt, und darum auch der Gute (sāttvika) unter der Einwirkung der weniger Guten (der von rajas und tamas Verwirrten) in einem unaufhörlichen Umsturz der Rasa lebt, ist hier Konstanz des Lebens und damit auch Konstanz des Fühlens, der Rasa. Dieses lautere Leben, das Geheimnis der Guten, hat aber die Eigenschaft, sieghaft zu sein, weil in ihm die Kraft des Ewigen (brahma, dharma) lebt.

In diesem Lebensraum, dharmagemäß der Raum des Śāntarasa — was nicht ausschließt, daß er ebenfalls dharmagemäß ein Raum des Śṛṅgārarasa ist — soll nun das Leid (śoka-karuṇarasa) verkörpert in Rāma und Sītā treten. Das ist der große Gegensatz des Aktes, wie des Dramas überhaupt, den Karuṇarasa ungeheuer steigernd: Tragisches Geschehen in einem untragischen Raume, Leid an der Stätte des Friedens. Doch ist dieser Wald aber zugleich wieder der Ort, mit dem Rāma und Sītā ganz besonders vertraut sind, nicht nur in dem äußerlichen Sinne, daß sie schon einmal hier waren, sondern auch in dem tieferen innerlichster Zugehörigkeit. Damit wird er Bürge der Überwindung des Leides, weil er der Ort des Sieges ist, der Ort, wo das Geheimnis der Guten sich sieghaft offenbart.

---

1) Man betrachte von hier aus den Fall des Jāmadagnya.

Ātreyī, so heißt die Tāpasī, ist auf dem Wege nach der Einsiedelei des Agastya. Sie hat die Einsiedelei des Vālmīki aus folgendem Grunde verlassen müssen: In der Einsiedelei befinden sich zwei Knaben, die schon als Säuglinge eine Gottheit dem Vālmīki zur Erziehung übergeben hat. Sie heißen Kuśa und Lava, besitzen die wunderbaren Jṛmbhaka-Waffen, die sich ihnen selbst offenbart haben, und sind so klug, daß ihnen wie die anderen Mitschüler auch Ātreyī im Studium nicht folgen kann. „Der Lehrer vermittelt das Wissen dem Klugen wie dem Dummen (dem Stumpfen), doch gibt er weder den einen die Fähigkeit zum Lernen, noch nimmt er sie den andern. Deshalb ist ein großer Unterschied in Hinsicht auf die Frucht, denn „der reine Edelstein reflektiert das Licht, nicht aber der Erdklumpen“ (4).

Ātreyī erzählt noch eine zweite wunderbare Begebenheit: Brahma hat den Vālmīki zum Ādyakavi berufen (die Worte der Berufung S. 5/6). Dieser heilige Wald ist also die Stätte ganz wunderbarer Begebenheiten (śāntarasa und adbhutarasa). Alles, was Ātreyī weiter erzählt, gehört aber einem anderen Rasa an: Rāma hat die Sītā verstoßen. Arundhatī und die Mutter Rāma's haben sich nach Beendigung des Zwölfjahropfers — zwölf Jahre liegen also zwischen Akt I und Akt II — geweigert, nach Āyodhyā zurückzukehren, sich indes auf den Rat des Vasiṣṭha nach dem Asketenhaine des Vālmīki begeben. Rāma hat das Roßopfer begonnen, wobei Sītā als sahadharmacāriṇī durch ihr goldenes Abbild vertreten ist. „Härter sind sie als Diamant und doch zarter als eine Blume, wer vermag die Herzen dieser Übermenschen zu durchschauen“ (7). Dem heiligen Frieden des Waldes und seinem wunderbaren (adbhuta) Geschehen tritt entgegen das furchtbare Leid, das über Rāma und seine Angehörigen gekommen ist. Dieser Kontrast zwischen Karuṇa, erzeugt durch die Durjana (als Frucht des Saṁsāra), und Adbhuta als Frucht der Heiligkeit (puṇyam) der Ṛṣi (sujana) wird das ganze Drama bis zum endgültigen Siege des Heils, bis zum Siege des Adbhutarasa, des Śṛṅgārarasa und letztlich des Śāntarasa über den Karuṇarasa begleiten. Noch eines berichtet Ātreyī:

Der vorzeitige Tod eines Brahmanenknaben hat Rāma veranlaßt, die Pañcavaṭī, einen Teil des Janasthāna-Waldes, aufzusuchen, um den durch seine sündhafte Askeseübung (tapas) an diesem widernatürlichen Geschehen schuldigen Śūdra Śambūka zu bestrafen (zur Śambūka-Episode vgl. S. 20/21).

Rāma ist jetzt wieder in demselben Walde, in dem er aus Āyodhyā verbannt mit Sītā glückliche Jahre der Einsamkeit verlebt hatte und aus dem ihm Sītā durch Rāvaṇa entführt worden war. Im ersten Akt hatte er sich an der Hand der Bilder dieses Waldes und dieser freud- und leidvollen Erlebnisse erinnert (śṛṅgāra und karuṇa). Jetzt ist er wieder in ihm, zunächst ohne ihn ganz von seiner Königspflicht in Anspruch genommen wiederzuerkennen. Wie es in seinem Inneren trotz seiner äußeren pflichtgemäßen Ruhe aussieht, zeigen gleich seine ersten Worte: [Darauf tritt Rāma auf mit gezücktem Schwerte, von Mitleid bewegt] „Wohlan, du meine rechte Hand, um den toten Brahmanenknaben wieder zu beleben, entsende gegen den Śūdramuni das Schwert. Du bist ja ein Glied Rāma's, der fähig war, die durch die Kindeslast gequälte Sītā zu verbannen. Woher solltest du Mitleid kennen?“ Jetzt erscheint der getötete Śambūka als Divyapuruṣa (als „Himmlicher Mensch“) und nennt nach Austausch von Dank- und Segensworten den Namen des Waldes, Daṇḍakā. Rāma: „Ist das wirklich der Daṇḍakā-Wald?! [nach allen Seiten blickend]. Ja! Bald lieblich (feucht) und dunkel glänzend, bald durch schreckenerregende Ausmaße (Formen) abstoßend, hier und dort die Berge durchtönt von dem Brausen der Wasserfälle, angefüllt mit heiligen Teichen, Einsiedeleien, Bergen, Flüssen, Höhlen und Wäldern, ich erkenne sie, Teile des Daṇḍakā-Waldes, mit seinen vertrauten Landschaftsbildern“ (14).

Die Betrachtung der Natur verursacht Erinnerungen an das, was in ihrem Raume geschah.

„Ich schaue auch den Janasthāna, früher der Tummelplatz des Khara, und, als ob ich sie leibhaftig schaute, erlebe ich (neu) die vergangenen Ereignisse“ (17) [nach allen Seiten blickend]. „Immer war der Sītā der einsame Wald lieb. Das sind diese

Wälder. Was könnte schreckenerregender (furchtbarer) sein als dies“ (unter Tränen) (17/18). ‚Mit dir will ich wohnen in den honigduftenden Wäldern‘, so liebt Sītā, so ist ihre Liebe! Ohne etwas (bewußt) zu tun, vertreibt sie (die Liebe) durch ihre Freuden alle Leiden. Das ist wohl jemandes (ganzer) Reichtum, wenn er einen geliebten Menschen hat“ (18).

Je länger Rāma die Natur betrachtet, sich des in ihr Geschehenen erinnert und die Gegenwart mit der Vergangenheit vergleicht, desto mehr siegt der Schmerz über seine Standhaftigkeit. „Wie nach langer Zeit mit Ungestüm sich (im Körper) ausbreitender (gleichsam vorwärts kriechender) scharfer Giftsaft (viṣarasaḥ!), wie ein (im Körper) haftender Pfeilsplitter, der irgendwie gewaltsam bewegt wird, wie ein im Herzmark wieder aufgebrochenes schon vernarbt gewesenes Geschwür, so zerquält mich wieder verdichtet mein Schmerz, als ob er ganz neu wäre“ (26). Rāma ist unschuldig schuldig geworden. Er hat Sītā, die sein Leben war, dem Tode überantwortet. Er wagt deshalb nicht die durch ihr Sein heilige Pañcavaṭī zu verunreinigen und fühlt sich doch zu ihr, dem Lieblingsaufenthalt der Sītā und der Stätte seines Liebesglückes, unwiderstehlich hingezogen. „In der ich mit ihr meine Tage verbrachte, auf die sich unsere langen Gespräche bezogen, als wir später im eigenen Hause weilten, wie kann jetzt Rāma, der Böse, nachdem er seine Liebe ermordet hat, ohne sie die Pañcavatī betrachten, oder, wie kann er (andererseits) weggehen, ohne sie (die von Sītā so geliebte Pañcavaṭī) geehrt zu haben“ (28).

Der Akt schließt mit einem Bilde aus der Natur. Von dem unheimlichen Rufe der Eulen, der sich mischt mit dem Pfeifen des vom Winde bewegten Bambus-Dickichtes, erschreckt schweigen scheu die Krähen. Vor dem Schreien der Pfauen sich fürchtend klettern die Giftschlangen empor in den Ästen der Sandelbäume. Also auch in der Natur keine Harmonie. Ein Tier bringt dem anderen Angst und Leid. Die Berge, in deren Höhlen die Wasser unheimlich gurgeln, sind bedeckt mit schwarzen Regenwolken. Die Wogen der sich vereinigenden Ströme prallen tosend wie

Kämpfer aneinander. Aber das ist noch nicht das Letzte. Die letzten Worte heißen: „puṇyāḥ saritsaṅgamāḥ“. Das bedeutet das Wiedersichtbarwerden, ist ein glückverheißendes Aufleuchten der Tatsache des Vorspieles, daß der Wald nach seinem Dharma die Stätte der Heiligkeit und damit des Śāntarasa und damit auch des Heils und Glückes, also des Śṛṅgārarasa und nicht des Karuṇarasa ist.

Wir fanden im Vorspiele im Gegensatze zum Karuṇa des Ausganges von Akt I den Śāntarasa und den Adbhutarasa. Im Akt selbst tritt Rāma auf als König in dharmagemäßem Tun (vīrarasa), aber sein Inneres ist schon beim Auftreten ganz in Leiden versenkt (karuṇarasa). Der Karuṇa bricht immer mehr durch und wird immer reiner von der Beimischung anderer Rasa und intensiver, als Rāma, frei von seiner Königspflicht, mehr und mehr seines Unglückes sich bewußt und durch den vertrauten Ort an Sītā und sein vergangenes Glück erinnert wird (karuṇarasa = rein). Aber es ist nicht so, daß nur der Karuṇarasa da wäre, das wäre gegen die Wahrheit; (als sthāyibhāva, also subjektiv, ist allerdings nur der Śoka vorhanden). Latent sind auch weiter der Śānta- und Abdhuta-rasa anwesend, im Worte „puṇya“ aufleuchtend, weil das Heil nicht schläft und das Wachsen des Leides zugleich ein Wachsen, ein Näherkommen des Heiles bedeutet.[1])

III. Teilanalysen aus dem Mālatīmādhavam.

Das Mālatīmādhavam ist das Drama einer jungen Liebe — ihres Entstehens, ihrer Seligkeit und Qual, der Widerwärtigkeiten, die störend zwischen die Liebenden treten, häufiger Wiedervereinigung, nach deren allzukurzen Freuden immer wieder die immer leidvollere Trennung folgt, und der endgültigen Vereinigung als happy end. In der Folge der Vereinigung und Trennung folgen einander der Śṛṅgārarasa und der Karuṇarasa. Das phantastische und vielfach unmotivierte ganz märchenhafte

1) Der Grund für den guten Abschluß des Aktes ist der gleiche wie für den guten Schluß überhaupt. Vgl. S. 65.

Geschehen hat oft nur den Zweck, die Rasa wechseln zu lassen. So lösen sich nicht nur beständig ab der Śṛṅgārarasa und der Karuṇarasa, sondern sie werden in ihrem Wechsel unterbrochen zweimal durch den Vīrarasa (im 4. und 6. Akt) und einmal durch den Raudrarasa und den Bībhatsarasa. Im folgenden will ich den wegen seiner Rasa so wichtigen 5. Akt und den wegen seiner herrlichen Naturlyrik bemerkenswerten 9. Akt analysieren.

a) Mālatīmādhavam V. Akt.

„Das Schicksal, das zuerst wie ein nur Freude spendender Freund seine Gewogenheit zeigte in einem und demselben Geschmack (in dem einen Śṛṅgāra-rasa), vermehrt jetzt wieder grausam in jähem Umsturz (vivartana) im Geiste bitteren Schmerz (karuṇarasa)“ (IV, 7).

Wie im Utt. herrscht auch hier die leidbringende Wandelbarkeit des Saṁsāra, der ein beständiges Auf und Nieder, einen beständigen Wechsel von Freude und Leid, der positiven und negativen Rasa verursacht. Im Drama erwächst aus dieser Tatsache dem Dichter das wirkamste aller Kunstmittel: der Kontrast. Dafür ist schon auf viele Beispiele im Utt. hingewiesen worden. Vergleichen wir das Ende des 4. Aktes mit dem Beginn des 5., so ergibt sich hier wieder ein ganz scharfer Gegensatz. Der 4. Akt schließt mit einem Bilde am Zusammenflusse der Ströme Sindhu und Pārā badender Frauen.

Makaranda: „Stehe nun auf, laß uns am Zusammenfluß der Pārā und Sindhu baden (in den Z. tauchen) und dann in die Stadt gehen.“ „Das ist der Zusammenfluß der beiden Ströme, dessen Ufer rings bedeckt sind mit Frauen, die sich eben aus dem Bade erhoben haben, sodaß an ihrem Körper durch das Anliegen der nassen Kleider die Erhöhungen und Vertiefungen deutlich hervortreten, während sie [aus Scham] die Hände in Svastikaform (Hakenkreuzform) über die Brüste legen, die hoch und voll sind und glückverheißend (śrīmat) wie leuchtende goldene Glücksgefäße.“[1])

1) Die beiden Worte śrī und svastika haben die Funktion, über alles Leid und Entsetzen des nächsten Aktes hinaus für die Zukunft Heil anzukündigen.

Der Schauplatz des 5. Aktes ist auch am Flußufer. Es ist aber nicht wie hier der Badeplatz, sondern der Leichenplatz, nicht die Stätte des Lebens und der Lebensfreude, sondern die Stätte des Todes und des Schreckens, der Tummelplatz leichenfressender Rākṣasa und Kultort der Menschenopfer fordernden Cāmuṇḍā. Die Rasa des 4. Aktes (śṛṅgāra — karuṇa — śṛṅgāra) treten vorläufig hinter dem Raudrarasa und dem Bībhatsarasa ganz zurück, bis Mādhava als Träger seines Rasa (śṛṅgāra, karuṇa) auf dem Leichenplatz erscheint.

Vorspiel: Es tritt auf in einem Luftwagen in furchterregender grellfarbiger Kleidung Kapālakuṇḍalā. Infolge ihrer als Frucht des Yoga erworbenen Zaubermacht ist sie in ungeheuerer Schnelligkeit vom Śrī-Berge hergeflogen. „Der Ungestüm, mit dem ich durch den Luftraum fliege, während die Glöckchen schrill tönen, wenn sie zusammenstoßen mit meiner Halsranke hin und her schwankender Schädel, verleiht mir einen Anblick, der im höchsten Maße Freude und Erstaunen (Furcht)[1]) erweckt (3). Allenthalben löst sich die Last der Haarflechten, obwohl sie in festen Knoten gebunden waren. Die Glocke an der hin und her bewegten Keule schrillt scharf mit nie abbrechendem langgezogenem Tone. Der Wind, der in den Höhlungen der Ranken von fleischlosen Leichenschädeln heult, treibt empor die hochwehenden Fahnen, wobei er ein nie endendes Klingeln der kleinen Glöckchen verursacht“ (4).

Kapālakuṇḍalā ist nach diesem Leichenplatze gekommen, um der Karālā (Cāmuṇḍā), die auf ihm ihr Heiligtum hat, gemeinsam mit ihrem Guru Aghoraghaṇṭa ein Menschenopfer darzubringen. „Es wurde mir gesagt von dem Guru: Liebe Kapālakuṇḍalā, heute muß von mir der heiligen Karālā ein schon längst angefordertes Mädchenkleinod dargebracht werden. Das ist eben in dieser Stadt aufgespürt worden.“

Der Anblick von Glückskrügen deutet „Glück im Ersehnten“ an [so Jag. zur Stelle].

1) Der den Adbhutarasa und den Raudrarasa auggeriert. Das geschieht besonders durch das Medium der Sprache, die den schrillen Ton der kleinen Glöckchen und das unheimliche Heulen des Windes in den Schädelhöhlen vortrefflich malt.

Da erblickt sie den Mādhava.

„Wer ist dieser dort, der eben zum Leichenplatz herabsteigt. Seine Erscheinung ist ganz erhaben und anmutig, seine Haare sind gesträubt und kraus; ein Schwert hat er in der Hand“ (4/5). „Sonst dunkel wie ein Lotusstengel ist jetzt sein Körper ganz bleich. Graziös setzt er die Füße auf, der Anmutige, dessen Antlitz dem mit der Gazelle gezeichneten (Monde) gleicht. Doch es raubt ihm die Zucht (es spricht ihm vinaya ab), verwegene Tat offenbarend, seine von Blutschlamm triefende linke[1]) Hand, in der Menschenfleisch zuckt“ (V. 5).

Jetzt, beim Auftreten des Mādhava, kommt der Gegensatz „ramanīyaḍāmaratvam“ zur vollen Entfaltung. Mādhava ist ein Sujana und Vinīta — dem entspricht als äußere Form die Schönheit seines Körpers und die Grazie seines Ganges — (śṛṅgārakaruṇa), andererseits ist er aber in einer Tätigkeit begriffen, die in schroffstem Gegensatze zu seiner Herkunft und seinem Charakter steht.

Diesem Auftreten verleiht die Natur einen entsprechenden Rahmen. Wie hier bei Mādhava Saujanyam und Vinaya umkleidet und verfinstert sind durch seine ungebührliche Handlung (sāhasa) so ist die blütenreiche Natur umkleidet, verfinstert durch das Dunkel der Nacht. „Des Firmamentes Grenzen werden eingehüllt von den Schlingpflanzen des Dunkels wie von Reihen blühender Tamālabäume. Mit ihrem Rande taucht die Schätzereiche (Erde) gleichsam in eine neue Flüssigkeit. Obwohl es erst Abend ist, verjüngt die Dreigestufte (Nacht) in den Wäldern ihre eigene Schwärze, den Anblick einer dichten Rauchsäule darbietend, die nach allen Seiten durch die Gewalt der Windsbraut zerrissen herumwirbelt“ (V. 6) [Ende des Vorspiels].

Dieses Bild der hereinbrechenden Nacht leitet über zur Schilderung des Leichenplatzes, der schon an sich ein Ort des Dunkels (tamas als guṇa), des Doṣa, des Avinaya ist (vinaya = sattva; doṣa = rajas, tamas). Aber der diesen Ort sieht und

1) Vāma hat auch die Bedeutung und den Sinn des Unheilvollen.

beschreibt, ist ein Vinīta (trotz des Scheines des Avinaya) und ist ein Liebender. Darum blickt er, bevor er die grausige Umgebung auch nur sieht, nach innen, der Geliebten gedenkend. (In der Nacht des Raudrarasa leuchtet auf der Śṛṅgārarasa.) „Möchten mir doch wieder solche Liebeserweise der Keuschblickenden zuteil werden, die, von Natur beglückend [zuerst] in leidenschaftlicher Hingabe bestehen, [dann] Herzensgemeinschaft erwecken und [zuletzt] auf Grund vertrauten Umgangs tiefe (ruhige) Liebesinnigkeit entstehen lassen. Wenn der Geist (das Antaḥkaraṛam) diese (Taten) auch nur im Verlangen erlebt, gelangt er im Augenblick zu einer alle äußere Sinnestätigkeit hemmenden, ganz wonneerfüllten Versenkung“ (7).

Er möchte die Geliebte umarmen oder, da das doch ein allzu kühner Wunsch wäre, nur sehen. Doch auch diese leibhaftige Schau würde kaum eine Veränderung in ihm bewirken; so sehr lebt sie in seinem Herzen. „Wie versenkt (aufgelöst), wie wiedergespiegelt (abgebildet), wie gemalt, wie ausgehauen, wie eingelegt [als Intarsia], wie eingekittet, wie eingegraben, so haftet die Geliebte in meinem Geiste, angeheftet durch die 5 Pfeile des ‚im Denken geborenen‘ [des Liebesgottes], fest eingewebt mit einem Geflecht von Fäden in das Gewebe meines Denkens“ (10).

Das Wort ‚priyā‘ ist das letzte Wort im Śṛṅgārarasa. Mādhava blickt jetzt nach außen und das Unliebe (apriyam) das er dort sieht, siegt mit seinem Rasa — so intensiv ist er — über den Śṛṅgāra, der im Augenblick wie ausgelöscht ist.

Mādhava: „Ach wie groß ist die Schrecklichkeit (Wildheit) [raudratrā die den Raudrarasa auslöst] des Leichenplatzes, auf dem sich eine Menge übermütiger Leichendämonen tummeln. Denn auf ihm (10/11) verschrofft das Auflodern brennender Leichenfeuer, das dicht zusammengeballt, ölig glänzend am Rande [gegen das Dunkel] ankämpft, infolge seiner Grellheit [durch den Kontrast] deutlich die in ihrer Undurchdringlichkeit schreckliche Finsternis (die sich am Rande zusammenballt und ölig schimmernd [gegen das Licht] ankämpft). Wildem Spiele

hingegeben, verbreiten hoch aufgereckt die vielerlei Dämonen (die kaṭapūtana und die anderen Gespenster) aus Lust mit schrillen Freudenschreien Gelärm“ (11) [1]).

Als Rasa ist der Raudrarasa[2]) genannt, der Grundrasa des Ortes und seines Geschehens. Der Ort ist der Ort des Doṣa, die Stätte von Lebewesen, die ihre Sünde hierher gebracht hat, die sich nicht von Dharma leiten ließen und lassen, sondern getrieben sind von Leidenschaft.

In diesen Raum ruft Mādhava herein:

„He, he, ihr Leichendämonen, die ihr die Verbrennungsstätte bewohnt, hier steht Fleisch zum Verkauf, nicht durch das Schwert gereinigt, ohne Trug, echtes Menschenfleisch! greift zu, greift zu!“

Er betrachtet jetzt die Vetāla näher, sie immer deutlicher und immer mehr Einzelheiten ihres Tuns sehend, wodurch auch der Rasa deutlicher, bestimmter und intensiver wird. Aus den bis zu den Augen reichenden Mäulern der Unholde, aus den Augen, Ohren der langen ausgedörrten, ganz schwarzen, in ungeheuerer Schnelligkeit dahinschießender Körper quellen lodernde Feuerflammen. Ihre Tätigkeit ist Leichenfraß. Ihre Gier ist so stark, daß sie die Hälfte des Fraßes aus dem Maul verlieren und damit die Raubtiere des Leichenplatzes mästen. „Mit den aufgerissenen Maulhöhlen, scheußlich durch die in ihnen ausgereckten breiten Zungen, bieten ihre blutlosen, langgestreckten Körper den Anblick ausgebrannter alter Feigenbäume, in deren Höhlungen — gräßlich zu schauen — Riesenschlangen (Ziegen-schlinger) spielen“ (V. 15). Sie reißen zuerst die Haut herunter. Dann verschlingen sie die angeschwollenen Fleischwülste. Darauf verzehren sie die Eingeweide und die Augen und nehmen zuletzt die Schädel in den Schoß, um sie abzunagen (V. 16). „Aus den vielen Scheiterhaufen reißen sie die von Rauch umhüllten

---

1) Nach Manu XII, 71 ist kaṭapūtana ein Preta (Abgeschiedener) der als Mensch ein seine Standespflichten (svadharma) vernachlässigender Kṣatriya war.

2) Vgl. Bhar. VI, 78: Die Stimmung des Spielers „Zorn“. Die Farbe „Rot“. Schutzgott „Rudra“ [der Sturmgott]. Der Raudrarasa ist der Rasa der Rākṣasa, der Dānava und abtrünniger Menschen.

Leichname, aus deren in der Glut schwitzenden Knochen kochendes Mark quillt. Darauf ziehen sie den aus seinem Gefüge gelösten Schenkelknochen an sich, wobei das gargebratene Fleisch sich ablösend nach beiden Seiten herabgleitet, und trinken die herausfließenden Markströme“ (V. 17).

Mit zunehmender Deutlichkeit wandelt sich der Rasa — der Raudrarasa war gleichsam nur Basis. Das anfängliche Entsetzen wird verdrängt durch Ekel (jugupsā). Der Rasa ist der Bībhatsarasa[1]), der negativste aller Rasa, so weit entfernt von den positiven Rasa, wie das Sein und Treiben der Dämonen vom Sein und Treiben der Dhārmika. Die Übersteigerung des Doṣa ruft nicht mehr Entsetzen, sondern Ekel hervor. Aber auch der Ekel bleibt nicht rein, weil es keinen absoluten Doṣa gibt.

Mādhava sieht: Dieses Bankett der V. ist ein Liebesbankett. Neben den Bībhatsa, der dadurch keine Verminderung erfährt, tritt der Śṛṅgārarasa mit doppelter Funktion: 1. um des Kontrastes willen, Gegensatz bībhatsa — śṛṅgāra, 2. um das Neue die Situationsänderung, vorzubereiten. „Ah (das sind also) die abendlichen (prādoṣika) [oder ungeordneten, lasterhaften — prādoṣika] Vergnügungen der Piśācafrauen. Aus Därmen geflochten sind ihre Glücksschnuren [Amulette]. Sie tragen schöne Kopfgewinde, deren rote Lotusse Frauenhände sind. In Eile haben sie Kränze geflochten mit Herzen statt weißer Lotusblüten. Blutschlamm dient ihnen als Sandelsaft. Vereinigt mit dem Geliebten trinken sie verliebt aus Schädelpokalen den Rauschtrank des Knochenmarkes“[2]) (18). Śṛṅgāra und bībhatsa

1) Vgl. Bhar. VI, 90—93. Stimmung des Spielers „Ekel“. Farbe „Schwarz“. Schutzgott „Mahākāla“ [Śiva als Zerstörer]. „Durch unerfreulichen Anblick, Geruch, Geschmack, Gefühl oder Ton und durch vielerlei Erschütterungen entsteht der Bībhatsarasa“ (V, 92). Auch der Bībhatsarasa ist Brücke zum Śāntarasa, wie Mahākāla gerade als Zerstörer Erlöser ist. Das ist sein positiver Aspekt. Er ruft auf zur Entsagung.

2) asthisnehasurāḥ. asthisneha ist Knochenmark, sneha Liebesverbundenheit, surā Rauschtrank. Sneha könnte auch mit surā verbunden werden. Dann wäre sneha doppelt zu übersetzen „Liebeswein aus Knochenmark“. Doch tritt bei „sneha“ im allgemeinen das sinnliche Element (kāma, rati) zurück.

sind (scheinbar) unüberbrückbare Gegensätze. Deshalb entsteht dort, wo sie sich treffen, der Hāsyarasa, der Rasa des befreienden und überwindenden Lachens [der Rasa der Komik, wie auch des Humors]. Er ist eine Nachäffung, Karikierung des Śṛṅgārarasa [anukṛti).[1])

Plötzlich verschwinden die Piśāca, ohne dem Mādhava geantwortet zu haben. Es wird ganz still. Der Auftritt schließt mit einem Bilde, das in einem eindringlichen Gegensatz zu dem des letzten Verses im 4. Akte steht. Dort waren die Ufer rings bedeckt mit schönen Frauen — hier mit Totenschädeln. „Wie! In Blitzesschnelle sind die Piśāca, deren furchtbares und furchterregendes Betragen plötzlich völliger Stille Platz gemacht hat, davongelaufen. Ach, wie sind doch die Piśāca so ganz ohne Güte (ganz frei vom Guṇa ‚sattva') [herumgehend und verzweifelt ausblickend]. Nach allen Seiten abgesucht ist jetzt der Leichenplatz. Dort vor mir (fließt) (18/19) der Fluß, der den Leichenplatz bespült. Sein furchtbarer Gurgelton wird verursacht von der das Ufer zerfressenden Strömung, die im Laufe gehemmt wird durch Trümmer innen ausgehöhlter Schädel. Seine Gestade sind furchterregend, denn ihre zerklüfteten Hänge sind erfüllt von dem schrillen Heulen bellender Schakale, das sich vermischt mit dem Gekreisch großer Mengen von Eulen, die in dem rauschenden Bambusdickicht hausen" (19).

Plötzlich hört Mādhava Klagerufe einer Frauenstimme, die die Stille jäh zerreißen: „Ach Vater, ohne Mitleid zu finden,

---

1) Nach Bhar. VI, 43—46 gibt es vier Rasa, die in sich der Mutterboden für das Entstehen anderer Rasa sind. Aus nachgeäfftem (unechtem und darum grotesk wirkendem) Śṛṅgāra [śṛṅgārānukṛti] entsteht der Hāsyarasa. [Man beachte: im Mv. II, 23 ff., vgl. S. 29 ff., entsteht er unter gleichen Umständen, wenn auch nur für einen Augenblick zum Durchbruch kommend, aus dem Vīrarasa.] Der Rasa, der aus dem Raudrarasa spontan entsteht, ist der Karuṇarasa. Der Rasa der Auswirkung des Vīrarasa ist der Adbhutarasa. Wo etwas Ekelerregendes, Abstoßendes zu schauen ist, also aus dem Bībhatsarasa, entsteht der Bhayānakarasa, der Rasa der Furcht. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das Kapitel „Spontanes Entstehen der Rasa" viel reicher und umfänglicher ist.

gehe ich hier zugrunde, die ich doch ein Mittel war, um dir das Herz des Königs zu gewinnen.“ Er vermutet sogleich, daß die Rufe vom Tempel der Karālā ausgehen, „der ja ein Ort solch unerwünschter Dinge“ ist.[1]) Da erscheinen auch schon die beiden Kāpālika's mit der zum Blutopfer ausersehenen Mālatī — „ein scheues Reh in der Gewalt zweier Wölfe“. Sie verrichten zunächst ein Huldigungsgebet an die Göttin. Als Mādhava die Geliebte in ihrer Todesangst erblickt, ist sein Geist (Denken) „von Unruhe zerteilt, zerschmelzend aus Mitleid, durch Staunen erschüttert, auflodernd im Zorne, in Wonne erblüht“ (V. 28b).

Aus diesem Nebeneinander der Gefühle wird ein Nacheinander der Taten und der Rasa. Aus der Unruhe, hervorgerufen durch seine erschütternden Erlebnisse und die gefährliche Lage der Mālatī, erwächst Mitleid mit der Geliebten. Daß er durch Fügung eines guten Schicksals gerade noch zur rechten Zeit kommt, wandelt das Mitleid in Verwunderung. Die Verwunderung wird abgelöst durch den Zorn über die ruchlose Tat der „Ketzer“. Dieser Zorn führt zum Kampfe und zur Befreiung der Mālatī und damit zur glücklichen Wiedervereinigung.

---

1) Damit erhalten wir eine neue Gleichung. Der Rākṣasa-Natur der Leichendämonen entspricht der Rākṣasa-Charakter der Göttin, die hier ihren Kultort hat, und der Menschen, die ihre Verehrer sind. Dem Doṣa der Natur, die gar nichts von Lieblichkeit (mādhuryam) an sich hat, dem Doṣa der leichenfressenden, ganz von ihrem perversen Rausch beherrschten Dämonen entspricht der Doṣa der Menschenopfer fordernden Göttin und der Menschenopfer darbringenden Menschen. Von weltanschaulicher Bedeutung ist der Gegensatz Mādhava — Aghoraghaṇṭa (durātman apehi pratihato si kāpālikāpasada). A. ist 1. ein Mensch von niederem (nīca) Charakter und niederer Gesinnung, dessen Lust es ist, anderen zu schaden (himsaruci V. 29); 2. den Eingebungen dieses niederen Charakters folgend apasada, in beständiger Abweichung von Dharma lebend; 3. darum auch auf religiösem Gebiet ein Ketzer (Pākhaṇḍa). Er befindet sich in völliger Perversion. Deshalb ist auch in seinem Munde pāpa (so nennt er den Mādhava 26/27) = schädlich, also eine Kategorie des Artha; während im Munde des Mādhava (V. 26) pāpa = unrein, schlecht, sündhaft, also eine Kategorie des Dharma, ist (Agh. hat, wie die Rākṣasa, den dem Kaliyuga eigenen Charakter).

Die Rasa im 5. Akt.

(Vorspiel: Adbhuta, immer mehr dem Raudra weichend.) Der Ort des Aktes ist der Leichenplatz (śmaśāna), die unreine Stätte des Todes und der Fäulnis. Die Zeit ist Nacht (tamas) und dieser materiellen Nacht entspricht die geistige Nacht der Lebewesen, die diesen Ort bewohnen. Dharma gibt es hier nicht, sondern blinde Leidenschaft herrscht ungehemmt. Selbst die Göttin des Ortes nimmt an diesem Doṣa teil, wenigstens in ihren Verehrern, die Ketzer und Sünder sind. Rasa des Ortes sind Raudra und Bībhatsa, die Rasa, die durch das höchste Maß von Rajas und Tamas verursacht werden, die Rasa der Rākṣasa und Dānava und der ‚nīcastriyaḥ' (nach Bhar.). [Die Rasa des Kaliyuga, in dem Rajas und Tamas in steigendem Maße Sattva, Artha und Kāma immer mehr den Dharma, die negativen Rasa immer mehr die positiven verdrängen.]

Fremdlinge an diesem Orte des Schreckens sind Mādhava und auch Mālatī, beide Sujana (abhijana) und Dhārmika, eben in das zweite Āśrama getreten, dessen Rasa der Śṛṅgāra ist. Die Durjana scheinen über die Sujana, Bībhatsa und Raudra über Śṛṅgāra zu siegen (karuṇarasa). Doch durch die Gunst des Schicksals, das aber nicht ein blindes Schicksal, sondern die Frucht innerer Reinheit ist — daivam[1]) (Schicksal) nur, weil nicht rational festzulegen, nicht zu berechnen — ist gerade im Augenblicke höchster Not Mādhava als Retter da (Adbhutarasa).

Sieg des Mādhava über Agh. Im Vīrarasa siegt das Leben (śṛṅgāra) über den Tod (raudra. bībhatsa).

b) Mālatīmādhavam IX. Akt.

Durch die Tapferkeit (vīrarasa) der beiden Freunde ist der König mit der Vereinigung des Mādhava und der Mālatī ausgesöhnt.

---

1) daivam dürfte schwerlich mit „Schicksal" richtig wiedergegeben sein, wenn man nicht diesem Worte seine alte und etymologische Bedeutung beläßt. Es ist das von einer höheren Macht gewirkte und darum nicht Nachrechenbare, irrational Scheinende. Darum adbhutam = wunderbar und seine Wirkung auf die Menschen vismayam = Erstaunen.

Voll Freude eilen Mādhava und sein Freund Makaranda mit dieser frohen Botschaft zu Mālatī; doch Mālatī ist verschwunden, von Kapālakuṇḍalā aus Rache entführt. „Sollte unsere Freundin ins Haus der Ehrwürdigen gegangen sein (oder nicht) und wird sie lebend zurückkehren (oder nicht) — das macht mir Sorge. Denn in der Regel ist das Glück der Vereinigung mit Verwandten, Freunden und geliebten Menschen flüchtig wie das Leuchten des Blitzes[1]) (saudāminī)“ [VIII, letzter Vers].

Vorspiel: Um Mādhava und Makaranda, die aus Verzweiflung über den Verlust der Mālatī die Stätte der Menschen und der Liebe verlassen haben und im Urwalde umherirren, aufzusuchen, überfliegt Saudāminī das Land und schildert die überflogene grandiose Landschaft: Die Stadt Padmāvatī mit ihren in die Wolken ragenden Tempeln und Palästen, die rauschenden Ströme; die Berge und Schluchten, die infolge des Regens zur Freude der Menschen und Tiere ergrünten Wiesen und den von allerlei Lebewesen durchtummelten majestätischen Urwald. Schwarze Regenwolken bedecken die Berge, Liebesrufe der Pfauen und aller anderen Tiere durchschallen die mit würzigem Duft erfüllten Wälder. Saudāminī: „Dieser Berg mit dem großen Felsen schenkt meinen Augen Lust. Auf seinem hohen Gipfel, der schwarz (dunkelblau śyāma) ist [bedeckt] von einer jungen Wolke erschallen unaufhörlich Rufe ausgestoßen von liebes-geschwätzigen Pfauen. Seine Oberfläche ist dicht bedeckt mit Bäumen, deren Nester bunt sind von jungen Vögeln“ (IX, 5).

Der Wald ist die Stätte der Vitalität, der Liebe. Er ist verkörperter Śṛṅgārarasa, durchflutet von dessen Tönen, bunt geschmückt mit seinen dunklen, von Vitalität leuchtenden Farben. Doch er ist nicht nur das und kann es nicht sein, weil die Welt eine Welt des Gegensatzes ist. Am Zusammenfluß der Ströme Madhumatī und Sindhu steht, ihn heiligend, ein Bild des Śiva, Suvarṇabindu genannt, nicht von Menschenhand geschaffen.

1) Wie Jag. hervorhebt, ist saudāminī Hinweis auf das Auftreten der Saudāminī im nächsten Akte. Sie heißt Saudāminī, weil ihre Yoga-übung ihr als Erfolg (siddhi) die Schnelligkeit des Blitzes verleiht.

Saudāminī begrüßt es. „Siege Gott du Weltenbauer. Siege, du Heiliger, alles heiligen Wissens Quell. Siege, der du auf dem Haupte den leuchtenden Mond trägst. Siege du Überwinder des Liebesgottes (Zerstörer des Kāma). Siege du Lehrer der Lehrer“ (4).

Dem Mada (Śṛṅgārarasa) wird der Madāntaka (also Verursacher des Śāntarasa) entgegengestellt, dem Relativen, weil dem Saṁsāra angehörigen, das Absolute, weil den Saṁsāra Überwindende und Überdauernde [Jag. hat madāntaka erklärt durch: sarvadoṣanidheḥ kāmasya nāśana nirdoṣa. Zerstörer des Kāma, der ein Schatzhaus (damit Ursprungsort) aller Sünden ist (und darum selbst) frei von doṣa]. Diese dialektische Antithetik, die wir schon oft bei Bh. antrafen, hat größte weltanschauliche und poetische Bedeutung. Sie ist die Grundkategorie des Saṁsāra, des Werdens- und Vergehensstromes, in dem alles voller Gegensätze und Widersprüche ist, in dem die Freude flüchtig ist wie das Aufleuchten des Blitzstrahls. Ebenso ist sie die Grundkategorie des Poetischen, das ja die Erlebnisse des Saṁsāra zu vermitteln, zu deuten und damit zu überwinden hat. Von dieser Antithetik, von ihrem Reichtum — der allerdings ein vergänglicher und „leidvoller“ ist — von ihrer Erlebnisfülle lebt das Drama. Wo der Gegensatz und das Viele aufhört und das widerspruchslose Eine allein noch ist, gibt es keinen Saṁsāra mehr und keine Dichtung. Der Wald ist also beides, Ort der Lebenslust und Ort der Abkehr vom Vergänglichen; damit ist er auch der Ort beider Rasa, des Śṛṅgārarasa und des Śāntarasa.

Während allenthalben intensivste, von Beimischung anderer Gefühle freie Liebeslust ist, brennt im Herzen des Mādhava das Leid über den Verlust der Geliebten und im Herzen des Makaranda das Mitleid mit dem leidenden Freund. Die Freunde haben jetzt die höchste Stufe des Leidens erreicht [Höhepunkt des Karuṇarasa] „wo der nach allen Seiten gerissene Geist [cetaḥ, Denkvermögen] der Hoffnung nicht mehr nacheilt und sie doch auch nicht fahren läßt und so eintaucht in das blinde Dunkel der Verwirrung — untätig wie das Vieh irren wir, ach, durch des Schöpfers Ungunst in solchem Unheil umher“ (V. 8). Denn der

Karuṇarasa ist, wie schon früher gesagt wurde, ein negativer und passiver Rasa. Es war schon darauf hingewiesen worden, daß durch die Aktivität des Leidenden, wie so oft bei Rāma (vor allem im Mv.), das Leiden aufgehoben oder wenigstens vermindert wird. [Rāma in seiner Hauptstadt als tätiger, seinen Dharma erfüllender König im Gegensatze zu Rāma im Walde.] Hier finden wir den passiven Charakter des Karuṇa in voller Reinheit. Die Handlung und die Grundlage der Handlung, der Entschluß, sind infolge der Intensität des Karuṇa ganz ausgeschaltet, so daß die Leidenden willenlos im Meere des Leidens umhergetrieben werden wie vernunftlose Tiere. Nur eine Denktätigkeit ist dem Mādhava noch geblieben: Vergleichen des Einst der Vereinigung mit dem Jetzt der Trennung (śoka) und Betrachten der Umwelt, wodurch wieder ein Vergleichen zwischen der Umwelt und ihrem Rasa (rati-śṛṅgāra) mit seinem eigenen Zustand (śoka-karuṇa) verursacht wird [wie in den Karuṇapartien des Utt.]. Das Vergleichen des Einst und Jetzt nimmt von selbst die Form des Rufes nach Mālatī, der Anrede an Mālatī an.

„Ach, o liebe Mālatī, wie bist du auf so unbekannte, wunderbare Art und so ganz plötzlich entrückt. Ach, du Unbarmherzige, sei gnädig, gib mich dem Leben wieder (8/9). Des Mādhava Geliebte, wie bist du so unfreundlich zu mir. Bin ich nicht der, den früher diese Hand, die selbst den lieblichen Brautgürtel ergriff, wie ein leibhaftes Fest beglückte“ (V. 9). Für ihn hat Mālatī ihren zarten Körper den zehrenden Flammen des Liebesgottes ausgeliefert, aus Liebe zu ihm das Wagnis einer Eheform, die der Herkunft und (wenigstens scheinbar) dem Dharma nicht entsprach, gewagt. Makaranda versucht, den Freund von diesen zermarternden Gedanken durch Hinweis auf die Schönheit der Umwelt abzulenken. „Freund, fessellos wie das Schicksal brennt der erbarmungslose Sonnengott. Und der Zustand deines Körpers ist so (schlecht). Deshalb setze dich für eine Weile am Rande dieses Lotusteiches (12/13). Erfreuen wird dich der Windhauch, milde und kühl durch die Tropfen der Wogen, die er eben umspielte,

durchwürzt mit dem Blütenhonig getropft aus aufgereckten jungen Lotusblumen“ (13).

Die Schönheit und Lebendigkeit der Natur soll das Leid bannen, ihre Vitalität in ihm Vitalität erzeugen, der Śṛṅgāra den Karuṇa verdrängen oder doch mildern — ein unmögliches Verlangen. „Wie! ohne ein Zeichen, daß er mich versteht (ohne meine Worte aufzunehmen) ist er aufgestanden und weggegangen (seufzend und sich auch erhebend). Freund bitte, sieh doch, sieh! (14/15). Durch die jungen Sprossen des Vānīra ist das Wasser der das Dickicht durcheilenden Flüsse mit Wohlgeruch erfüllt. An den Hängen sind die Knospen des lieblichen (herzerfreuenden) Jasmin aufgebrochen. Dort über den Schluchten, die von erblühten Kuṭaja-Blumen leuchten, bilden — während die Pfauen tanzen — Wolken, die die Spitzen der Berge berühren, einen Baldachin“ (V. 15).

Es ist die Zeit des Jahres, wo alles lebendig wird, wo Mensch und Tier und Pflanze — in allen lebt ja das gleiche Leben — das Höchstmaß ihrer Lebensfreude und Vitalkraft erreicht. [Die Verse sind hier voller Synonyma für „aufblühen“, „aufsprießen“: ujjṛmbh, unmil (V. 15), udyam, āvirbhū (V. 17), utphulla (zu utphal V. 18).] Mādhava kann sich denn auch des Eindruckes nicht erwehren. „Freund, ich sehe. Doch sind jetzt diese Waldgebirgslandschaften in ihrer Lieblichkeit ein leidvoller Anblick. Was soll ich also damit!“ (er weint) [16/17].

Denn er sieht nicht nur die Herrlichkeit in der Natur, sondern er erkennt auch ihre Ursachen: Es ist Regenzeit und das Regenwasser, das Lebenswasser der Natur, ist Grund des Blühens und Sprießens; die Berührung durch den Regen, sein Sparśa, ist Leben weckend und Leben stärkend.

„O, liebe Mālatī! Wie könnte ich jetzt noch anschauen die Regenbogengekrönten Höhen, geschwätzig von dem Rufen liebestrunkener Pfauen, von denen sich voll und schwarz wie junge Tamālasprossen Wolken erheben, deren frische Wassertropfen von dem kühlen Lufthauch fortgetrieben werden?“ (18).

Der Kontrast des Nebeneinander vermehrt ebenso den Schmerz des Mādhava wie der des Nacheinander. Was der Erde der Regen ist, ist ihm Mālatī. Wie es der Tod der Erde und alles Lebens auf ihr wäre, wenn der befruchtende Regen fehlte, so kann er nicht leben ohne ihre Nähe. (Zu „wie könnte ich jetzt noch anschauen“ zitiert Jag. aus Bhar.: „Der Leidgequälte schaut alle Jahreszeiten leidbehaftet“; die Intensität der geschauten Freude verursacht die gleiche Intensität des Schmerzes.) Die Welt ist leer geworden für Mādhava. Anstatt ihn abzulenken, erinnert ihn die Landschaft noch mehr an Mālatī.

Wie sein Klagen um die Geliebte ein Sprechen zu ihr war, so erwächst jetzt auch aus dem Betrachten der Umwelt die Anrede. Zunächst an die Wolke, die Lebensspenderin der Natur und das Symbol des vegetativen Lebens.

„Ich hoffe, Lieber, daß dich der Blitz, die liebe Gefährtin, umhalst, die (glänzenden) Cātaka (cucculus melanoleucus), schön in ihrer offenkundigen Zuneigung, dich liebend begleiten, der Ostwind mit liebevollem Streicheln dich erfreut und dein Kennzeichen, der dich allenthalben tragende Bogen Indra's (Regenbogen), dir Schönheit (Liebreiz) verleiht (25). Er stimmt mir zu mit dumpfem Brausen (tiefem Summen), begleitet von den weichen Rufen sehnsüchtiger Pfauen, die sich in den vom Widerhall erfüllten Tälern erfreuen. So bitte ich denn. Heilige Wolke! (25/26). Wenn du in der Welt nach Lust wandelnd durch Schicksalsgunst meine Geliebte siehst, so tröste sie zunächst, dann berichte ihr des Mādhava Zustand. Doch zerreiße beim Erzählen nicht ganz den Hoffnungsfaden, der allein noch ein wenig den Lebenshauch der Langäugigen schützt“ (26).

Doch kommt es nicht zu einem Dialog. Die Antwort der Wolke auf den den Freund Makaranda mit Sorge erfüllenden, an Wahnsinn grenzenden exaltierten Zustand (unmāda) ist pramāda, Gleichgültigkeit, Sorglosigkeit. Das steigert die Erregung, so daß Mādhava nicht nur mehr durch die Natur an Mālatī erinnert wird, sondern sie halluzinatorisch in ihr sieht.

„In den jungen Lodhrakeimen ist ihre (zarte) Schönheit, ihre Augen in den Gazellen, in den Elefanten ihr Gang, in den Ranken ihre Biegsamkeit (Schlankheit), so ist es, sichtlich lebt meine Geliebte nach ihrem Tode verteilt im Walde“ (27). Diese Täuschung ist indes nur augenblicklich; er weiß, daß Mālatī nicht wirklich im Walde ist, sondern nur in ihren Eigenschaften. Denn: „So hat der Schöpfer die Welt geschaffen, daß sich leicht Ähnlichkeiten (Analogien) in ihr finden lassen“ (28/29). Die Ähnlichkeiten ermutigen ihn zur Anrede: „Mich niederwerfend bitte ich die Wesen, die die Gebirgswälder bewohnen: erfreut mich durch Gewährung kurzer Aufmerksamkeit (28/29). Habt ihr, die ihr hier lebt, gesehen eine edle Frau von an allen Gliedern liebreizender Gestalt oder habt ihr etwas von ihr vernommen? Höret, Freunde, von ihrer Jugendschönheit, bei der Madana kühn zu Werke ging im Herzen und bescheiden (keusch, anmutig) am Körper“ (29).

Aber die Tiere (und Pflanzen) des Waldes hören nicht auf ihn. „Wehe, ach wehe! Mit seinem Schreien übertönt der Pfau mein Rufen, im Tanze seinen Schweif erhebend. Von innerer Lust erfüllt eilt das Rebhuhn verliebt die Augen rollend zu seiner Schönen. Der Affe färbt die Wangen der Geliebten bunt mit Blütenstaub. Ach! wen und wo ich auch immer bitte, allezeit bin ich ein zur Unzeit Bittender [, ist mein Bitten verschlungen durch die ‚Unzeit‘]“ (V. 31). Dieses Bild: Liebesglück der Tiere mit ihrem unbekümmertem, triebhaftem Leben, wird in immer neuen Bildern abgewandelt. Alle sind glücklich. Nur ein Elefant ist wie Mādhava einsam und traurig und sein Brunstwasser fließt nicht mehr, weil er verlassen ist von der Geliebten und auch von den Bienen und Fliegen, die früher wegen seines Brunstwassers anhänglich waren.

Alles Rufen, alle Bitten bleiben vergeblich. Die Tiere sind gleichgültig und stumpf gegen fremdes Leid, wie sie es gegen fremde Freude wären. Hoffnungslose Tragik und das Schweigen des Todes scheint der einzig mögliche Ausgang zu sein. Mādhava

fällt in eine todesähnliche Ohnmacht.[1]) Makaranda beschließt durch den Sprung in die Pāṭalāvatī seinem Freund in den Tod nachzufolgen.

„Wenn der fleckenlose Mond gerade zum Vollmond geworden ist, geht er ein in den Rachen des Rāhu. Wenn die Wolke ganz vollgesogen ist (mit Wasser) wird sie durch des Windes Gewalt zerrissen. Der beste Baum wird, gerade wenn die Zeit des Fruchtpflückens gekommen ist, vom Waldbrand zerstört. Du, zum Weltenkleinod geworden, bist gefallen in die Macht des Todes" (V. 38). Doch auch hier bricht wieder, wenigstens für die Leidenden plötzlich und unerwartet, in die tiefste Leidensnacht das Licht des Heils herein. Die Yoginī Saudāminī — sie heißt ja Blitz — ist da mit der Heilsbotschaft „jīvati sā kalyāṇī".

Mālatī ist der Yoginī mit dem Rākṣasa-Charakter, der Kapālakuṇḍalā, die sie ergriffen hatte „wie eine finstere Rauchsäule den fleckenlosen Mond", sie ist dem Bībhatsarasa (bībhatsam āpannāsi V. 47a) auf wunderbare Weise (adbhutarasa) entrissen. Erleuchtete, mit wunderbaren Fähigkeiten ausgerüstete Menschen sind hier wie in den Rāma-Dramen die Ursache des Heils, Heilsbringer. Wie Kapālakuṇḍalā diese Fähigkeiten gebraucht, um zu schaden, gebraucht sie Saudāminī, um zu heilen. Saudāminī verschwindet mit Mādhava wie ein greller, die Augen momentan blendender und ebenso momentan ihnen entschwundener Blitz, so daß Makaranda allein zurückbleibt.

„Mein Geist, der von ganz großer Verwunderung erfüllt alles früher Geschehene vergessen hat (vismaya), (und) der (doch andererseits) zerrissen ist vom Fieber neuerwachter Furcht (karuṇa), dessen Verwirrung in einem Augenblick zerteilt und wieder geknüpft ward, gelangt zu einem Zwiespalt (Buntheit) von Wonne (adbhutarasa) und Schmerz (karuṇarasa).

---

1) Das ist nach Bhar. die letzte Stufe vor dem Tode. Die Stufen sind: Krankheit, Wahnsinn, Fallsucht, Starrkrampf (Ohnmacht), Tod. Alle diese Stufen hat M. im Akt 9 durchlaufen. Es ist recht interessant, daß gerade hier der deus ex machina kommen muß, doch weltanschaulich wohlbegründet, weil der geforderte „gute Ausgang" die letzte Stufe ausschließt.

Die Rasa des Aktes sind: Karuṇa kontrastiert mit Śṛṅgāra (auf dem Hintergrunde: in der Landschaft und in der Zeit des Śṛṅgāra) eingerahmt durch Adbhuta. Es war darauf hingewiesen worden, welche weltanschauliche und poetische Bedeutung das Nach- und Nebeneinander von Śṛṅgāra und Karuṇa hat. Ferner wurde gezeigt, daß in diesem Kontrast das Wesen des Karuṇarasa liegt, weil er immer die Negation eines anderen Rasa — meistens des Śṛṅgāra — ist. Drittens hat es sich ergeben, daß der Karuṇa ein passiver Rasa ist, im Gegensatz zu den aktiven Rasa wie Śṛṅgāra und Vīra. Mit Abnahme der Entschluß- und Handelnsfähigkeit nimmt der Karuṇa zu. Als sekundärer Rasa wird der Karuṇa begleitet von dem Vātsalyarasa, dem Rasa der Freundestreue. Dieser Rasa trägt sehr zur Vertiefung des seelischen Gehaltes wie zur Bereicherung der poetischen Form bei. Die Gegenwart des Freundes, seines Gefährten von Kindesbeinen an — sie haben zusammen im Sande gespielt — ruft Mādhava immer wieder ins Leben zurück, vermag ihn aber nicht wirklich zu trösten. Daß er ihm nicht helfen kann, darin besteht das Leiden des bis in den Tod treuen Freundes. Also: Vātsalyarasa als beständiger Begleitakkord. Die Freundesliebe lindert das Leiden und vermehrt es zugleich. Sie verhindert das Jāḍyam und Maraṇam, das Erstarren und Sterben, in dem doch Vergessen läge.

Am Ende des Aktes steht der Adbhutarasa, der Rasa des unerwartet durchbrechenden Heiles, schon angekündigt im Vorspiel. (Auch das letzte Wort des Aktes VIII ‚saukhyam' hatte diese Aufgabe.)

D. Die Weltanschauung des Dichters. Seine Religion.

1. Brahma und Saṁsāra. Yoga.

Im Glauben bzw. in der Metaphysik und Mystik des Vedānta ist die Welt und sind die Weltdinge eine Gestaltung (Entfaltung) des Brahma (brahmavivarta), eine Erscheinungsweise des sich einerseits in ihnen gestaltenden und entfaltenden, andererseits sie aber auch transzendierenden Absolutum. Bhavabhūti gebraucht diese Vorstellung wiederholt. 1. „Darauf formte der heilige Vālmīki als erste derartige Gestaltung des Wortbrahman (des Brahman in der Phase des „Wortes", der „Rede") das Epos Rāmāyaṇam" (Utt. II, 5/6). An anderer Stelle wird das Rāmāyaṇam eine Gestaltung der „Göttin Vāk" genannt, die selbst eine Gestaltung des Höchsten Brahma ist [Utt. I, 1 S. 6 und S. 108]. „... An einem würdigen Gegenstande (Rāma) hat der Dichter des Rāmāyaṇa die ‚Göttin Vāk' umgestaltet" (devīm vācaṃ vyavīvṛtat; Utt. VI, 20b). 2. „Der eine Karuṇarasa geht gemäß den Spaltungen (Unterschieden) der Ursachen gespalten (modifiziert) in viele Gestaltungen ein, wie das Wasser viele Formveränderungen (vikāra) eingeht — Wirbel, Wellengekräusel und Wogen — immer aber das gleiche Wasser bleibt" [Utt. III, 47 S. 63]. 3. „Von dem (durch Betätigung des Wissens bewirkten) Winde sind die Wolken, obwohl ihrer viele waren, zerstreut (aufgelöst) worden, wie durch Betätigung des wahren Wissens [in Meditation usw.] die so vielen Gestaltungen im Brahma Auflösung (Einschmelzung zur Einheit) finden" [Utt. VI, 6 S. 66]. 4. Der Tod wird „des ‚Gestalters' qualvolle (furchtbare, unharmonische) Gestaltung (Entfaltung) genannt" [Mv. V, 57a].

Obwohl Bhavabhūti demnach Bilder gebraucht, die sich später bei Śaṁkara häufig finden, geht es nicht an, dessen Māyā-Lehre in die Texte hineinzutragen. Es handelt sich bei Bhavabhūti zweifellos um wirkliche, reale Entfaltungen (Modifikationen,

Formungen, Umwandlungen) des Brahma. Vivarta, das in der Terminologie des Advaita der Śaṁkara-Schule „Nur-scheinbare-Umwandlung, Irrtumgsebilde“ bedeutet, ist in Utt. III, 47 Synonym für Vikāra, das für diese Schule „Reale Umwandlung“ bedeutet. Vikāra hat aber niemals die terminologische Bedeutung „Irrtumsgebilde, Truggebilde“. Es ist Bhavabhūti's Überzeugung, daß die Welt und alle Lebewesen aus der Göttlichen Urwirklichkeit und Einheit stammen, in ihr gründen und daß die Einheit (aikyam = advaitam) im Brahma das Ziel des Lebens ist.

In gleicher Weise macht Bhavabhūti reichen Gebrauch von den Vorstellungen des Sāṃkhya-Yoga-Denkens, doch so, daß diese dem Vedānta assimiliert sind unter Vermeidung aller Sätze, die dem Vedānta widersprechen, z. B. des Dualismus prakṛti (Materie)-puruṣa. Von den drei Bestandteilen der empirischen Welt ist der lichtförmige und lichtempfängliche Guṇa „Sattva“ dem Brahma zugekehrt, die Guṇa „Rajas“ und „Tamas“ dagegen umhüllen es verwirrend und verfinsternd das Innere Organ („Antaḥkaranam“, in dem das Innere Licht aufleuchtet), es scheidend von der sich wechselseitig bedingenden Erkenntnis des Brahman (akṣaram jyotis) und des eigenen Selbst (antarjyotis: ātman) (vgl. S. 105). Der Yoga ist das Mittel, der Weg des Menschen zur Wahrheit und damit zum rechten Wissen und zum rechten Tun.[1]) Er ist das Mittel zur Verdrängung und Beherrschung der Guṇa „rajas“ und „tamas“ und zur Realisation des Guṇa „sattva“. Er ist im Sinne des Vedānta das Mittel zur erkennenden Erfassung und Erfahrung der Vedāntawahrheit von dem einen Ewigen in der Vielheit und hinter der Vielheit der Vivarta und zur Durchstoßung der Hüllen, die diese Erkenntnis und die mystische Unio verhindern. Er ist auch, vom Dharma aus gesehen, der Weg zur Überwindung der Sünde und inneren Unordnung. Ein deutliches Beispiel, daß Rückkehr zum echten Yoga Überwindung jeglicher Unordnung bedeutet, gab die Geschichte des Jāmadagnya. Hier bestand nur ein Entweder-Oder, entweder

1) Der Yoga ist an sich indifferent und kann mißbraucht werden. Vgl. dazu S. 101.

„āyuddhapiśācikā“ oder der reine Pfad des Yoga, entweder die Finsternis eines abwegigen Lebens ohne Einsicht und ohne Dharma oder das Schauen des Inneren Lichtes (antarjyotis).

2. Das Innere Licht. Kosmische Gesetze. Bhakti.

Das Tiefste und Innerlichste im Menschen ist das angeborene „Innere Licht“, das durch Rajas und Tamas umhüllt und am Scheinen verhindert werden kann, das aber durch ein Leben nach dem Dharma, durch Askese und Yoga zum Aufleuchten gebracht wird. Es ist das Gemeinsamste unter den Wesen, das ihre Einheit (aikyam) bedingende. In wem es aufstrahlt, der vermag auch das nicht vor Augen liegende zu schauen und im Herzen des Anderen zu lesen [vgl. Utt. II, 5/6, IV, 18a; Mv.V, 34]. Dieses Innere Licht ist ein Leuchten des Ewigen Lichtes (akṣaram jyotis) [vgl. pratyagjyotiḥ prakāśatām „das Innere Licht leuchte“ Mv. IV, 36 und akṣaram te jyotiḥ prakāśatām „das Ewige Licht leuchte dir“, Utt. IV, 10/11]. Dieses Ewige Licht aber ist Brahma-Licht, der höchste Gegenstand der Verehrung. „Zuvor Verehrung dem selbst-stehenden (in seinem Selbst stehenden) Gotte, dem sündefernen (sündetilgenden), dem Zeit und Raum hinter sich lassenden, dem Geisteslichte“ (Mv. I, 1). Dieses Ewige Licht, dieses Geisteslicht ist auch Dharma-Licht [vgl. sakṣātkṛtabrahmānaḥ mit sakṣātkṛtadharmānaḥ und prāgdharmasya . . . draṣṭāraḥ Mv. IV, 25].

Das Schauen dieses Lichtes heißt „ṛtāmbharā“ die Wahrheit und den Weg in sich tragend. Die Edlen, die Lichtträger reinigen sich wechselseitig, sie heiligen ihre Umwelt [vgl. dazu auch Utt. VII, 8]. Das gilt besonders von den heiligen Ṛṣi und den Mahāpuruṣa, die durch ihre bloße Gegenwart Licht, Reinheit und Frieden um sich verbreiten.

Brahma und Sūrya; Sūrya und Pṛthvī — Rāma und Sītā.

Das Symbol des Ewigen Lichtes ist die Sonne: „Möge dir unvergängliches Licht leuchten; möge dich läutern der Gott, der über dem Dunkel leuchtet“ [Utt. IV, 10/11]. Beide, Brahma

und Sūrya, sind sündefern und Sündentilger [vgl. Mv. I, 1 (hatapāpmane) und von der Sonne in dem Gebet Māl. I, 3 und Utt. III, 3/4 (apahatapāpmānam)]. Das Brahma ist die Geistessonne wie Sūrya die Sonne des Saṁsāra. Sūrya und Pṛthvī sind die beiden Pole des kosmischen Lebens. [Die Sonne als Spender unvergänglichen Lichtes ist eine Vedische Vorstellung, vgl. AV. XII, 1. 15: „welchen Menschen die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen unvergängliches Licht verbreitet".] Die Sonne ist licht, die Erde dunkel, aber lichtempfänglich. Der fruchtbare Schoß der Erde kann nur Frucht tragen, wenn er von oben durch Sonne und Regen befruchtet wird. Nun ist aber Rāma Sonnensohn und Sītā Erdentochter. Beide sind Einheit in Zweiheit wie Sonne (Himmel) und Erde (Brahma und Saṁsāra).

Rāma und Sītā stehen einmal symbolhaft für Sonne und Erde, die ihrerseits für Brahma und Saṁsāra stehen, nach unten aber auch für „König und Königin", „Mann und Weib", „Männliches und Weibliches". Rāma und Sītā sind also Symbol für die kosmische Tatsache, daß alles Leben aus dem Eros entsteht, aus dem Einswerden von Zweien, was ein Bild und Analogon ist für die Einheit des Saṁsāra im Brahma und für das Eingehen zur Einheit in der mystischen Vereinigung und endlich im letzten Einswerden.[1])

Die Lebewesen sind einander verbunden durch Kāma, durch Sneha und durch Bhakti. Von Kāma und Sneha sprachen wir früher (S. 51ff.). Kāma ist körperlich-seelische Liebe; Sneha ist seelisches Verbundensein, Aneinanderhaften unter Zurücktreten des Körperlich-sinnenhaften; Bhakti ist personale Hingabe in Verehrung.

---

1) Es ist durchaus nicht so, daß sich Kāma und Bhakti (siehe unten) ausschlössen. Echte Liebe ist Eins-werden im Weltgrund, ein Eintauchen in den Weltgrund. Ehe und Liebe sind zutiefst ein religiös-mystisches Verhalten, das im Falle des „Edlen Menschen" [z. B. Rāma und Sītā] durch das sinnliche Element, das seine notwendige Basis ist, in keiner Weise beeinträchtigt wird. [Darum die erotische Sprache in indischer Mystik und die mystische Sprache in der indischen Erotik.]

Bei Bhavabhūti sind Gegenstand der Bhakti Götter, Heroen, Heilige und edle Menschen, alle Wesen, in denen sich Brahma-Dharma verkörpert, in denen das Innere Licht, das Brahmalicht ist, leuchtet, denen man sich als Höherwertigen und Verehrungswürdigen unterordnet. Letzten Endes ist aber natürlich der Gegenstand der Bhakti Brahma, alles andere nur als Brahmaträger, als Manifestationsort des Brahma, als Ort der Meditation des Einen und der Versenkung in das Eine.

3. Unheil und Heil im Saṁsāra.

Das Streben nach dem Ewigen und das Ruhen im Saṁsāra, das Verlangen nach Erlösung, die doch in der Befreiung aus dem Saṁsāra besteht, und die Hingabe an die Aufgaben und Freuden eben dieses Saṁsāra sind schwer miteinander zu vereinigen und ihre Vereinigung ist eine Quelle von Konflikten und Gefahren. (Man vergleiche hierzu das Gespräch zwischen Rāma und Sītā Utt. I, 7/8—8/9.) Diesen Konflikten und Gefahren darf man aber sich nicht entziehen, weil der Dharma das Durchleben dieses Āśrama fordert. Hier ist der Ort der Tragik[1]), des Unglücks und des Leides, die dem Sujana aus dem gebotenen Leben in beiden Bereichen erwachsen. Von diesen Leiden bleibt niemand verschont. „Allenthalben siegt die Liebe zum Kinde, denn selbst die alles-tragende heilige Erde wankt (trauert). Ja, allen gemeinsam ist der Saṁsārafaden mit der Verfinsterung des Geistes als Knoten, ein Unheil (eine Quelle des Unheils) für alle Bewußtseinsträger“ (Utt. VII, 3/4).

Diesen leidhaften Erlebnissen des Saṁsāra gegenüber kann es bei diesem Sachverhalt nur eine berechtigte Haltung geben: Starkmütige Hinnahme und Bejahung des Unvermeidlichen. Denn es gibt eine oft gemachte leidvolle Erfahrung. „Wenn der reine Mond zum Vollmond geworden ist, geht er ein in den Rachen des Rāhu. Wenn die Wolke ganz mit Wasser erfüllt ist, wird sie durch Windsgewalten zerrissen. Der Fruchtbaum wird, gerade

1) Das ist freilich keine Tragik im Sinne unserer Tragödie.

wenn die Zeit des Fruchtpflückens gekommen ist, vom Waldbrand zerstört. Du, zum Kleinod der Welt geworden, bist gefallen in die Gewalt des Todes“ (Māl. IX, 40).

Das ist indes, das sei noch einmal gesagt, keine letzte und endgültige Tragik, wenn es auch noch so sehr so klingen mag, weil die ewige, konstante Wirklichkeit ohne Wandel und damit ohne Leid ist und weil auch schon für dieses Leben die sieghafte Kraft des Heiles sich durchsetzt.

Das Geschehen im Saṁsāra wird bestimmt durch das Schicksal (daivam), das aus drei Komponenten resultiert: 1. dem Weltenlauf (dem kosmischen Gesetze — ṛta), 2. der Auswirkung eigener Reinheit bzw. Guttat oder eigener Unreinheit bzw. Sünde, 3. der Einwirkung fremden Willens, fremder Reinheit oder Unreinheit. Ob das Geschehen sich in Harmonie oder Disharmonie mit dem Ṛta vollzieht, hängt ab von menschlichen Werten oder Unwerten. Das häßliche Gerücht (kiṁvadantī, apavāda), das Rāma zwingt, die schuldlose Gattin zu verstoßen, ist zustande gekommen „daivadurvipākāt infolge des Schicksals bösem Reifen“ (Utt. I, 44). Ebenso heißt es von der wiederholten Trennung von Mādhava und Mālatī (Māl. X, 2/3). Gegen das Schicksal ist der Mensch oft völlig machtlos. „Nachdem sie die Trennung nur schwer überstanden hatte, kam sie auf andere Weise wieder in Gefahr. Fürwahr, welches Lebewesen vermag die Tore des zur Reife gelangten Schicksals zu schließen“ (Māl. X, 12).

Frei ist der Mensch hingegen in einem, in der Art der Hinnahme des Leides, ob er ihm als ein Dhārmika begegnet oder nicht, ob er sich bewährt oder erliegt. Das „Verhalten des Edlen im vom Schicksal verhängten Leiden“ ist der poetische Vorwurf des Utt. Hier zeigt sich der Wert des Menschen deutlicher als im Tun, im Karuṇarasa deutlicher als im Vīrarasa. Das Leiden ist demnach Mittel zur Realisation von Werten, Durchgang zum Heil, der Ort, aus dem das Heil hervorbricht. Auf die tiefste Verzweiflung „Wehe, daß ich Böser noch leben muß in dieser

schauerlichen Hölle des Lebens“ (Utt. IV, 17) folgt das siegesgewisse „Das ist so geschehen, doch wird es Heil hervorleuchten lassen“ (17/18). Es ist für Bh. ein Gesetz, daß — es mögen noch so viele Rückschläge kommen — am Ende der Sieg der Wahrheit, des Guten und des Glückes steht; denn diese allein sind ewig. Selbst der Feind der Wahrheit, der vom Dharma Abgefallene, kommt schließlich zum Heil durch Bekehrung oder Bestrafung, in dieser oder in einer anderen Geburt; um wieviel mehr der Held, der ein sujana und dhārmika ist und damit die sieghafte Macht in sich trägt. Zudem sind die Wächter des Dharma die Förderer des Heiles (Gottheiten, Brahmanen, der König), weil in der Wahrheit (brahma) und im Guten (dharma) gegründet und daraus unüberwindliche Kraft ziehend, den destruktiven Mächten absolut überlegen. Die Dhārmika stehen zusammen, weil sie nicht sich selbst, sondern die Sache suchen, während die Anhänger des Artha, jeder seinen Nutzen suchend, unter sich uneinig sind. Im Mv. siegt, im Siege Rāmas und der Brahmanen über Rāvaṇa und Jāmadagnya, das Licht, das Gute über die Nacht, das Böse. Im Māl. triumphieren die Helden und in ihnen der Dharma (nach dem sie zusammengehören, siehe S. 58—61) über ihre vom Artha her bestimmten Gegner.

4. Das Wort des Menschen im Saṁsāra. Das Wort als metaphysische Wesenheit. Der heilvolle Ausklang.

Das Bindeglied zwischen Wahrheit und Heil einerseits, Lüge und Unheil andererseits ist die Sprache, das Wort (vāk).[1])

„Die Heiligen (ṛṣi) nennen die Stimme der von den Sinnen und dem Stolze Betörten eine Rākṣasī. Sie ist der Mutterboden allen Unfriedens, sie ist die Vernichtung der Welt (Utt. V, 30). Diese tadeln sie, preisen aber die andere (30/31). Das Erwünschte spendet sie, vertreibt alles Unheil, gebiert Ruhm, zerstört die

1) Vgl. auch: „auf dem Worte beruhen die Tätigkeitsfäden, die die Körperwesen verbinden. Im Worte gründen die Ursachen des Reinen und Unreinen. Alles hat Worte zur Grundlage“ (Māl. IV, 4/5).

böse Tat. Mutter des Heils, eine Wunschkuh nennen das wahre Wort die Weisen“ (Utt. V, 30/31).

Brahma, Sūnṛtā Vāk, Dharma, das wahre Wissen, das wahre Sprechen und das rechte Tun, das sind die drei Verhaltungsweisen des Dhārmika. Avidyā, Anṛtā Vāk, Adharma (Artha) Unwissenheit, Lüge, Abfall vom Dharma dagegen sind die Verhaltungsweisen des gefallenen Menschen, die Quellen des Unheils. Das vom Dhārmika Gesagte gilt in besonderer Weise für die Ṛṣi. Metaphysisch und mystisch gesehen ist Vāk [= Sprache, Rede, Wort] eine Erscheinungsform, eine Phase des Brahman (vivarta, kalā, vgl. Utt. I, 1 und II, 5/6 S. 103). Der Dichter ist demzufolge ein Mensch, dem „das Hervorleuchten des Brahman in der Gestalt der Vāk offenbar geworden ist“, der „erwacht — weise — erfahren (prabuddha) ist im wort-wesenden Brahman“, im Brahman „dessen Selbstverwicklichung die Vāk ist“ (vāgātmani brahmani), der „um das Laut-brahma weiß“ (śabdabrahma-vid (vgl. S. 6). Weil also das Wort des Kavi Brahma-wort ist, ist es verständlich, daß das Wort des Ṛṣi der Vedischen Zeit, des Ur-Kavi, eine Dimension mehr hat als das Wort des gewöhnlichen Menschen. „Bei den gewöhnlichen Guten folgt das Wort der Sache, bei den Ṛṣi des Anfangs dagegen eilt die Sache dem Worte nach“ (Utt. I, 10).[1])

Unheil, Leid und Unglück, stehen im Leben, wie im Drama des Dichters, am Anfang und in der Mitte, aber nie am Ende. Das Ende des Leides ist die Freude. Zuletzt werden immer die Wünsche und Hoffnungen der Guten Wirklichkeit. „Euer Beider Glück, das vorher nur in unseren Wünschen lebte (bewegt ward), das ist euch jetzt als Frucht zuteil geworden Eurer Reinheit, meiner Sorgen und der Anstrengung meiner beiden Schüler“ (Māl. X, 23a).

---

1) „An den Aussprüchen der Brahmanen, denen das (innere) Licht offenbar ward, soll man nicht zweifeln. Denn heilbringendes Glück haftet an ihrem Worte. Nicht sprechen diese ein unwahres Wort (ein überflüssiges Wort, d. h. ein Wort, dem nicht die Verwirklichung folgt)“ (Utt. IV, 18).

5. Die Verehrung der Götter. Pantheismus oder Theismus.

Nach S. R. ist Bhavabhūti Vaiṣṇava gewesen. S. R. stützt sich hierbei in erster Linie auf Mv. I, 7, wo sich Bhavabhūti als Bhakta des Rāma bezeichnet. Es hieße aber das Wort „bhakta" pressen, wenn man es im Sinne der Rāmabhakti auffassen wollte. Es ist im Gegenteil gezeigt worden, daß Rāma bei Bhavabhūti als Kṣatriya hinter den Brahmanen an Wert und Macht zurückstehend nur Mensch ist (puruṣa) wenn auch Mahāpuruṣa. Die ihm entgegengebrachte Liebe gilt darum dem „all-siegenden" (viśvajit) königlichen Hüter des Dharma, nicht der Inkarnation Viṣṇu's. [Die von S. R. angeführten Verse Mv. VII, 2 und 33 besagen gar nichts, weil diese Verse sicher nicht von Bhavabhūti herrühren (vgl. T. M. XIX—XX).]

Dagegen hat der Dichter sicher dem Śivaismus nahegestanden, wenn er auch wohl kein orthodoxer Śaiva war. [So urteilen auch T. M. und Kane]:

1. Śiva wird verehrt in der Nāndī zu Māl. I, 1—2 (bzw. 1—3). 2. Alle drei Dramen sind an Prozessions-Festen des Śiva aufgeführt worden. 3. Śiva erscheint als die Meditations- (bzw. Verehrungs-)Form des Ātman-Paramātman: „Durch die Kraft der Versenkung (im Yoga) bin ich hierher gekommen, beständig schauend den Ātman in der Form (Gestalt) des Śiva, der in der Mitte des Herzlotusses sich erhebt, geborgen im Kreise der (mystisch, unter heiligen Mantra-Sprüchen) berührten sechs Glieder" (Māl. V, 2a). Śiva erscheint ferner als höchster Gott Māl. IX, 4 (siehe S. 96); vgl. ferner die Gebete der Kāpālika (Māl. V, 22 und die folgende Prosastelle).

Folgende Gottheiten finden außerdem in den Dramen Verehrung[1]): I. Brahma z. B. Utt. I, 1 (vgl. S. 6). II. Sūrya als Lichtbringer, Zerstörer des Bösen (Māl. I, 3, siehe unten); dazu noch als Ahne der Familie Rāma's Utt. III, 3/4. Dort erzählt Tamasā,

1) Im Uttararāmacaritam tritt die Göttin Pṛthivī (Erde), die Mutter der Sītā, personifiziert auf. Außerdem handeln dort verschiedene Fluß- und Waldgöttinnen, z. B. die Bhāgīrathī-Gaṅgā.

Sītā habe von der Bhagīrathī (Gaṅgā) den Auftrag erhalten: „Deshalb verehre Du mit von eigener Hand gepflückten Blumen deinen Ur-Schwiegervater, den Erzeuger der hochedlen von Manu stammenden Rājarṣi-Familie, den Sonnengott, den sündefernen (und deshalb sündetilgenden apahatapāpmānam).“ Daneben finden noch Erwähnung (III.): Viṣṇu in der Varāha-Inkarnation (als Eber) neben dem Ṛṣi Viśvāmitra, Indra, Viṣṇu, den Marut's, Garuḍa und dem Mantra(!) des Klanges der Bogensehne von Rāma und Lakṣmaṇa.

„Die unbesiegbare, reine, (heilige) kraftvolle Größe des Kakutstha verleihe dir zum Heile der ewige Gott (Viṣṇu) als Varāha (Eber). Ferner: Möge dich der Sonnengott, der der Vater Deiner Familie ist, im Kampfe erfreuen, der Sohn von Mitra und Varuṇa (Viśvāmitra), der der Lehrer auch deiner Lehrer ist, dich segnen. Möge dir zufallen die Kraft des Indra, des Viṣṇu, des Agni (Feuer), der Maruts (Windgötter) und auch des Sauparṇa (Garuḍa). Es verleihe dir der Zauberspruch des Klanges der Bogensehne von Rāma und Lakṣmaṇa Sieg“ (Utt. V, 27/28). Dieses Nebeneinander relativiert die einzelne Göttergestalt als solche. Götter und Riten, heilige Menschen und heilige Handlungen sind Gestaltungen und Repräsentanten des Göttlichen, des Brahman. In ihnen wird aber das Göttliche, wird Gott sichtbar.

Pantheismus?

Alle Lebewesen, von den Göttern bis zur Pflanze, ja bis zum Stein gehören demselben Bereiche des Wechsels an, dessen Grundlage und Grenze das alles-durchwaltende Ewige ist, das sich auf vielfältige Weise im Vergänglichen manifestiert. Damit ist natürlich die Grundfrage der religiösen Metaphysik nicht gelöst: wie läßt sich die Göttlichkeit der Welt als Welt aus Gott vereinbaren mit ihrer offenbaren (relativen) Gottesferne (Rajas, Tamas usw.), wie das „Wort“ als Brahma-Wort mit dem unheilbringenden Wort des Sünders? Besteht nicht eine unüberbrückbare Kluft zwischen der einen göttlichen Substanz und ihren modalen Umwandlungen (Entfaltungen, Gestaltungen)? Viel-

leicht würde uns Bhavabhūti eine Lösung ähnlich der des Ramānuja oder des Nimbārka dargeboten haben. Bhavabhūti hat aber sicher die allgemeine indische Anschauung geteilt, daß das Rätsel der Welt in ihrer Beziehung zum Absoluten erst im wahren Wissen eine voll befriedigende Enträtselung findet, in jenem Wissen, das ganz dem Bereiche der (mystischen) Erfahrung angehört. Diese liegt aber jenseits des Saṁsāra und damit auch jenseits des Dramas.

Das Absolute ist für Bhavabhūti jedenfalls jenseits der Unterscheidung persönlich-unpersönlich, hat aber einen persönlichen Aspekt, unter dem es Gegenstand der Verehrung wird, z. B. in dem ergreifenden, geradezu klassischen Gebet an die Sonne (Māl. I, 3): „Glückbringender Mächte bist du ein Gefäß, du Vielgestaltiger. Höchstes Wohlsein gib mir in Fülle, o Gott, sei gnädig. Was immer Böses (an mir) ist, das tilge, du Weltenherr, (in) mir dem (in Ehrfurcht) sich beugenden. Segen, Segen spende, Heiliger, zum reichsten Heile!“ Also Brahmă (unpersönlich), aber auch Brahmā (persönlich)!

Nachtrag als Nachwort.

(Zu Seite 51—57, 62—66, 103 ff.)

Die im folgenden mitgeteilten Stellen aus dem Uttararāmacaritam sollen als Abschluß und Ausklang verdeutlichen, wie die Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft zwischen Mensch, Tier und Pflanze für Bhavabhūti eine tief erlebte Erbwahrheit ist. Sie sollen zeigen, wie hier der edle, dharma-treue Mensch nicht nur die Natur bejaht, sondern sich auch bewußt in ihr Leben einfügt, weil es sein Leben ist. Natur-nähe ist dann auch zugleich Brahma-nähe, Gott-nähe, wenn dabei der Dharma, das ewige Lebensgesetz nicht verletzt wird. Der Dharma verlangt aber gebieterisch beides — Hingabe an das Vergängliche und Suchen nach dem Ewigen, das eine im anderen oder nach dem andern. So ist es dem Menschen, der beiden Bereichen angehört, auferlegt im Neben-einander und im Nach-einander der Lebensstufen (Āśrama). Das Beispiel des edlen Menschen zeigt, wie

die Gegensätze Saṁsāra - Brahma, (Śṛṅgārarasa - Śāntarasa), Lebensinnigkeit — intellektuelles, asketisches und mystisches Gottsuchen, in seinem adligen Leben ihre Mitte und ihre Einheit finden. Für ihn ist ja der ganze Bereich des Tapas nichts anderes als Übung im Treu-sein und schrittweise Beseitigung der Faktoren, die diese Ungebrochenheit und Ungeteiltheit verhindern.

Die mitgeteilten Stellen sollen ferner noch einmal das Ineinander-sein und das Auf-einander-bezogensein des Śṛṅgārarasa und des Karuṇarasa verdeutlichen. Sie liefern zudem prächtige Beispiele zur Naturlyrik und zu der so keuschen und starken Liebeslyrik Bhavabhūtis.

I. Uttararāmacaritam III 14/15—21.

[Man vergesse nicht beim folgenden, daß Sītā dem Rāma unsichtbar bleibt.]

Rāma: „Gattin, glücklich bist du zu preisen!

Dieser dein Pflegesohn, der mit seinem Zahnsproß, zart wie die Faser eines aufsprießenden Lotusstengels, dir das Lavalīblatt hinter dem Ohr hervorzuzupfen pflegte, der ist jetzt Besieger brunstsaftträufelnder Elefanten. Was die zarte Jugend versprach, das ist ihm zuteil geworden.“ (15).

Sītā: „Möge er lange leben, nie getrennt von seiner lieblichen Gefährtin.“

Rāma: „Freundin Vāsanti, schau, schau! Unser Schützling hat sogar schon gelernt, die Geliebte mit Geschick galant zu geleiten.

Nachdem er ihr jeweils einen Bissen von im Spiel ausgerissenen Lotusstengeln gereicht hatte, gab er ihr einen Mundvoll durch blühenden Lotus gewürzten Wassers. Dann besprengte er sie lustvoll aus seinem Rüssel mit Wasser. Jetzt trägt er ihr in inniger Zuneigung als Sonnenschirm ein Lotusblatt mit kerzengradem Stengel“ (16).

Sītā: Ehrwürdige Tamasā, ein solcher ist er geworden. Doch weiß ich nicht, was in dieser Zeit aus Kuśa und Lava geworden ist.“

Tamasā: „Wie er, so auch diese beiden.“

Sītā: „So unglücklich bin ich nun, daß ich nicht nur untragbare Trennung vom Gatten erleiden muß, sondern auch von den Kindern getrennt bin.“

Tamasā: „Es ist so vom Schicksal gefügt.“

[Das Folgende bis V. 17 lese man S. 52/53.]

Vāsantī: „Auch nach dieser Richtung blicke der König!

Dort auf dem Kadambabaume ruft, durch den aufgerichteten Schopf wie mit einer Perlenkrone geziert, vereint seiner Gefährtin derselbe Pfau, dem deine Geliebte Tag für Tag Nahrung gab — während sein jung gesproßtes Federkleid voll Anmut wogte“ (18).

Sītā: (Mit Verwunderung und Tränen der Rührung) „Er ist es, er ist es.“

Rāma: „Sei glücklich, Kind, sei glücklich.“

Sītā: „So sei es!“

Rāma: „Wie eines Sohnes erinnere ich mit deiner in herzlicher Zuneigung, als die Geliebte dich mit Klatschen ihrer Lotushände tanzen ließ, wobei sie dich schmückte durch das hurtige, graziöse Spiel ihrer Augenbrauen und ihre Augen, die in den Höhlen kreisten, als sie deinen Tanzwirbeln folgten (19).

Ja, auch Tiere halten treu fest an der Freundschaft.

Dieser Kadambabaum, der eben einige Blüten zeigt, ward von der Inniggeliebten mit Sorge umhegt“ (20a).

Sītā: „Der Gatte hat ihn ganz richtig wiedererkannt.“

Rāma: „Jener Bergpfau da erinnert sich der Königin, denn wie beim Anblick eines Verwandten fällt er in freudiges Staunen“ (20b).

Vāsantī: „Der König geruhe sich hier ein wenig zu setzen“ [Rāma setzt sich] „Hier inmitten des dichten, jungen Kadalī-Waldes die Steinplatte, die dir und deiner geliebten Gefährtin Lagerstätte war. Weil Sītā dort stehend ihnen oft Gras gab, deshalb wird sie (die Steinplatte) auch heute noch nicht von den Rehen verlassen“ (21).

Rāma: „Es ist mir unmöglich, dies auch nur zu sehen.“ [Er weint und setzt sich an anderer Stelle.]

II. Uttararāmacaritam VI 30/31—38.

[Rāma fragt Kuśa und Lava, was sie in der Einsiedelei des Vālmīki vom Rāmāyaṇam gehört haben.]

Kuśa: „Wir haben das ganze Werk studiert. Jetzt kommen mir aber nur ins Gedächtnis diese zwei Verse am Ende des Gesanges, der von Rāmas Jugend handelt.“

Rāma: „Sagt sie auf, ihr Knaben.“

Kuśa: „Von Natur lieb war Sītā dem hoch-herzigen Rāma; aber diese Liebe ward von ihr noch vermehrt durch ihre Vorzüge. So war auch Rāma der Sītā lieber als ihr Leben. Doch ihre Herzen allein kennen ihre wechselseitige Liebe“ (31 und 32).

Rāma: „Ach, allzu furchtbar trifft der Schlag das Herzmark. Ja, Gattin, so war es einmal. Wie qualvoll sind doch die Gescheh-

nisse des Saṁsāra, deren Wandlungen bitter sind durch jähen Umsturz und zuletzt in der Trennung enden."

[Vers 33 steht S. 53 Anm. 3.] „Wie traurig!

„An die Zeit muß ich denken — und das Denken daran ist so schwer — die mit einmal tausend Vorzüge der Lieben zu enthüllen wußte (34), da eben ein wenig hervorgetreten sich in wenigen Tagen leicht weiteten die Brustknospen der Gazellenäugigen, als in starker Einheit von Jugend, Liebe und Verlangen kühn zu Werke ging der Liebesgott im Herzen und schamhaft am Körper (am Äußeren, im äußeren Verhalten)" (35).

Lava: „Das ist noch ein Vers, den der Raghuherr zu Sītā sprach, als sie sich am Ufer der Mandākinī im Citrakūṭa Wald vergnügten:

Wie für dich hingelegt liegt dort vor dir eine Steinplatte, um die herum ein Kesarabaum seine Blüten geregnet hat" (36).

Rāma: (Lächelnd mit dem Ausdruck von Scham, Liebe und Kummer) „Die Knaben sind doch ganz unschuldig, besonders wenn sie bei Waldeinsiedlern wohnen. O, Gattin, erinnerst du dich dieses Platzes, der Zeuge war der so innigen Vertraulichkeiten jener Zeit.

Vor mir erscheint, gekühlt von Schweißtropfen der Ermüdung dein Antlitz — über dessen wie vom Mondglanz leuchtender Stirn die Haare wogen in den Winden, die sanft von der Mandākinī herwehen — dessen Wangen glänzen, ohne daß sie mit Safran gefärbt wären — dessen zarte Ohren auch ohne Schmuck so schön sind" (37).

[Er steht wie erstarrt, kummervoll] „So ist es, ach!

Durch langes Sinnen und Sinnen bauend stellt man vor sich hin den geliebten Menschen. So gibt er, fürwahr, Trost auch in der Fremde. Die Welt wird aber ein verrotteter Wald, wenn die Ehegattin [oder wenn die Vision der Gattin] (für immer) dahingeschwunden. Dann röstet das Herz (allezeit) wie auf einem Haufen glühender Kohlen" (38).

[Die Verse 31, 32 und 36 sind nicht nach ihrem Wortlaut dem Rāmāyaṇam entnommen, sondern vom Dichter frei gestaltet.]

Lebenslauf.

Ich wurde als Sohn des Ingenieurs Johannes Kretzschmar am 5. Januar 1901 in Lauchhammer (Niederlausitz) geboren und gehöre der katholischen Kirche an. Nach Besuch des Gymnasiums in Torgau und der Lateinischen Hauptschule zu Halle legte ich Ostern 1921 die Reifeprüfung am Domgymnasium zu Merseburg ab. Ich studierte an der Universität Halle-Wittenberg bei den Professoren Heimann, Hultzsch und Printz Indische Philologie, bei den Professoren Bauer, Brockelmann (von 1920—21) und Lektor Dr. Woskin Semitische Philologie und bei Professor Specht Vergleichende Sprachwissenschaft. Die Studien wurden unterbrochen durch ein zweijähriges Studium an der Theologischen Akademie zu Paderborn und einen einjährigen Aufenthalt im Franziskanerkloster zu Warendorf. Dem Aufenthalt in Paderborn verdanke ich unter anderem eine tiefe und gründliche Einführung in das Alte Testament durch Professor Norbert Peters. Andere längere Unterbrechungen waren teils durch Schwächung der Gesundheit, teils durch Geldmangel bedingt. So hielt ich mich auch wiederholt erholungs- und studienhalber in Holland und Belgien auf. Ein Semester brachte ich an der Universität Berlin zu. Im Februar 1931 promovierte ich mit einer indologischen Dissertation „Bhavabhūti, der Dichter des Dharma". Das Hauptfach der Prüfung war Indische Philologie (Prof. Heimann), die Nebenfächer waren Semitische Philologie (Prof. Bauer) und Vergleichende Sprachwissenschaft (Prof. Specht). Nach der Prüfung habe ich wiederholt längere Zeit zu Studienzwecken in Holland und Belgien geweilt und mich neben anderen vom Tage gebotenen Beschäftigungen der Vorbereitung wissenschaftlicher Arbeiten gewidmet. Ich bin auch journalistisch tätig gewesen.

Dankbar gedenke ich des Unterrichtes meiner genannten Lehrer, vor allem auch der reichen Anregungen, die mir Fräulein Professor Heimann aus tiefster Einfühlung immer wieder zuteil werden ließ. Herr Professor Printz hat mir jederzeit, besonders beim Druck, in dankenswertester Weise mit seinem Rat und seiner Hilfe beigestanden. Mein Onkel, Fabrikbesitzer Walter Kretzschmar, hat den Druck der Dissertation ermöglicht. Auch ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Ludwig Kretzschmar.